Die Entwicklung der Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta und der potentia Dei ordinata von Augustin bis Alexander von Hales

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

bei der

Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich Wilhelms-Universität
zu Breslau

vorgelegt von

Heinrich Grzondziel
Repetent am Fb. theol. Konvikt
in Breslau

*

Die feierliche Promotion findet am Montag, den 2. August 1926, vormittags $11^1/_4$ Uhr in der Aula Leopoldina statt

Vortrag:
Die theologische Erkenntnis- u. Methodenlehre Wilhelm von Ockham

Druckerei Rosinsky Breslau, Kreuzstr.

Auf Antrag des Referenten
Herrn Professor Dr. Geyer
von der katholisch-theologischen Fakultät
genehmigt

Breslau, den 20. Juli 1926

Geyer, Prodekan

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Mit Erlaubnis der katholisch-theologischen Fakultät
wird als Dissertation nur ein Teil der Arbeit gedruckt

Inhalts-Übersicht.

Einleitung 9

I. Teil. Die Grundlagen für die Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta und ordinata bei Augustin . . . . . .

1. Kapitel. Augustins Lex-aeterna-Lehre . . . . . .

2. Kapitel. Allmachtsdeterminationen bei Augustin . . . .

§ 1 Macht und Wille . . . . . .

§ 2. Macht und Gerechtigkeit . . . . . .

§ 3. Macht und Kongruenz . . . . . .

3. Kapitel. Der Umfang der absoluten Allmacht Gottes . .

4. Kapitel. Augustins Bedeutung für die Entwicklung der scholastischen Allmachtslehre . . . . . .

II. Teil. Die Bemühungen um eine neue Allmachtsunterscheidung in der Frühscholastik bis auf Petrus Lombardus . . . . .

1. Kapitel. Der Standpunkt des Petrus Damiani . . . .

2. Kapitel. Die Allmachtslehre Anselms von Canterbury .

§ 1. Macht und Möglichkeit . . . . . .

§ 2. Der Begriff der Ordnung, Konvenienz und Notwendigkeit . . . . . .

§ 3. Anselms Bedeutung für die Folgezeit . . . .

3. Kapitel. Die Allmachtslehre des Peter Abaelard . . . .

§ 1. Der Begriff der göttlichen Allmacht . . . . .

§ 2. Abaelards Optimismus und Determinismus . .

§ 3. Anklänge an die spätere Unterscheidung zwischen der potentia absoluta und ordinata . . . . .

§ 4. Abaelards Bedeutung für die spätere Entwicklung der Unterscheidung zwischen der potentia absoluta und ordinata . . . . . .

4. Kapitel. Die Schule von St. Viktor . . . . . .

§ 1. Hugos Allmachtsbegriff . . . . . .

§ 2. Hugos Polemik gegen die Allmachtslehre Abaelards . . . . . .

§ 3. Die iustitia potestatis und aequitatis, die iustitia patiens und cogens . . . . . .
§ 4. Der Ordnungs-, Konvenienz- und Notwendigkeitsbegriff in Hugos System . . . . . .
§ 5. Richard von St. Viktor . . . . . .
§ 6. Die Summa sententiarum . . . . . .
5. Kapitel. Petrus Lombardus . . . . . .
§ 1. Der Begriff der Allmacht . . . . . .
§ 2. Allmacht und Wille . . . . . .
§ 3. Allmacht und ratio . . . . . .
§ 4. Allmacht und Gerechtigkeit . . . . . .
§ 5. Die Unterscheidung zwischen dem sensus compositus und sensus divisus . . . . . .
§ 6. Die Allmachtsdeterminationen und der Konvenienzgedanke im System des Lombarden . . .

III. Teil. Die Allmachts- und Möglichkeitsunterscheidungen in der nachlombardischen Frühscholastik und beginnenden Hochscholastik
1. Kapitel. Ausblick auf die nachlombardische Theologie . . 15
2. Kapitel. Gandulph
§ 1. Gandulphs Allmachtsbegriff 17
§ 2. Der Begriff des Möglichen 18
3. Kapitel. Die Quaestiones in epistolas Pauli
§ 1. Der Begriff der Notwendigkeit und Möglichkeit secundum causas superiores und inferiores . . . 19
§ 2. Der Begriff des Möglichen schlechthin 21
§ 3. Die determinierte Allmacht 23
4. Kapitel. Präpositinus von Cremona
§ 1. Der Begriff der Allmacht 24
§ 2. Der Begriff des Möglichen 25
§ 3. Allmacht und Wille 28
§ 4. Allmacht und Gerechtigkeit 29
§ 5. Allmacht und Barmherzigkeit 32
§ 6. Die necessitas absoluta und determinata 34
§ 7. Aus Präpositinus' Bußlehre 35
5. Kapitel. Wilhelm von Auxerre
§ 1. Der Allmachtsbegriff 37
§ 2. Der Begriff des Möglichen 38

§ 3. Die potentia pure considerata und potentia determinata 40
§ 4. Die Grenzen der potentia pure considerata . . . 46
6. Kapitel. Wilhelm von Auvergne
§ 1. Der Begriff der potentia prima und des posse absolutum 47
§ 2. Die doppelte Notwendigkeit 49

IV. Teil. Alexander von Hales . . . . . .
1. Kapitel. Alexanders Entwicklung der Begriffe potentia absoluta und determinata . . . . . .
2. Kapitel. Der Begriff des Möglichen . . . . . .
3. Kapitel. Die potentia extraordinaria . . . . . .
4. Kapitel. Die potentia Dei absoluta . . . . . .
5. Kapitel. Der Begriff der Notwendigkeit . . . . . .
6. Kapitel. Die Bedeutung der Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta und ordinata für Alexanders System . . . . . .
§ 1. Allgemeine Charakteristik. Alexander u. Augustin
§ 2. Lehre von Gott, Schöpfung und Erlösung . . .
§ 3. Gnadenlehre . . . . . .
§ 4. Sakramentenlehre . . . . . .

Schluß

Literaturnachweis.

Handschriften:

Summa Praepositini. Biblioth. Status Monachensis, Clm. 6985

Gedruckte Quellen:

Abaelardi opera, Migne PL 178.

B. Geyer: Peter Abaelards philosophische Schriften I. Die Logica Ingredientibus'. Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M. Münster 1919.

Alanus de Insulis: Theol. regulae, Migne PL 210.

Alexander de Hales Summa universae theologiae, Coloniae 1622.

Alexandri de Hales: Summa theologica, tom. I. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1924.

Anselmi Cantuar. opera, Migne PL 158—159.

Augustini opera omnia, Migne PL 32—47.

Bonaventura: Opera omnia. Quaracchi 1882—1902.

Chalcidius: Platonis Timaeus, ed. Wrobel, Lipsiae 1876.

Petrus Damianus: De divina omnipotentia, Migne PL 145.

Gandulphus: Sententiarum libri IV, ed. Walter, Wien, 1924.

Guilelmus Altissiodorensis (Wilhelm von Auxerre), Summa aurea, Paris (Fr. Regnault) ohne Jahr.

Guilelmus Parisiensis (Wilhelm von Auvergne): Opera omnia, Paris 1674.

Hugo de St. Victore: Opera, Migne PL 175—177.

Petrus Lombardus: Libri IV sententiarum. Quaracchi 1916.

O. Bardenhewer: Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis. Freiburg i. B. 1882.

Nicolaus von Amiens: De arte fidei cath. Migne PL 210.

Richardus d. St. Victore: Opera, Migne PL 196.

A. M. Gietl: Die Sentenzen des Magister Roland, Freiburg i. B. 1891.

Quaestiones in epistolas Pauli. Migne PL 175.

Summa sententiarum, Migne PL 176.

Literatur.

O. Baltzer: Die Sentenzen des Petrus Lombardus. Studien zur Gesch. d. Theol. u. K. Bd. VIII. H. 5. 1902.

M. Baumgartner: Die Philosophie des Alanus de Insulis Beitr. z. Gesch. d. Phil. des M. II, 4. Münster 1896.

Cl. Baeumker: Handschriftliches zu den Werken des Alanus. Fulda 1894.

Cl. Baeumker: Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. München 1890.

H. Denifle: Abaelards Sentenzen und die Bearbeitungen seiner Theologia. Arch. f. Lit. u. Kirch.-Gesch. des M. I. 1885.

H. Denifle: Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei. Mainz 1905.

J. A Endres: Petrus Damiani und weltliche Wissenschaft. Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M. VIII, 3. Münster 1910.

J. A. Endres: Geschichte der mittelalt. Philos. im christlichen Abendland. Kempten und München 1908.

J. N. Espenberger: Die Philosophie des Petrus Lombardus. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. III, 5. Münster 1901.

R. Eucken. Gesch. d. philosophisch. Terminologie. Leipzig 1879.

B. Geyer: Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule. Beitr. zur Gesch. der Philos. d. M. VII, 2—3. Münster 1909.

M. Grabmann: Die Geschichte der scholastischen Methode. Bd. I—II. Freiburg i. B. 1909, 1911.

H. Grunwald: Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. VI, 3. Münster 1907.

J. Mausbach: Die Ethik des hl. Augustinus. Freiburg i. B. 1909.

H. Meyer: Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristrik 1914.

K. Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande, Bd. II, 2. Aufl. Leipzig 1885.

Spinoza: Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück. Herausg. v. C. Gebhardt. Leipzig 1922.

A. Stöckl: Lehrbuch der Geschichte d. Phil. Mainz 1889.

Ueberweg-Baumgartner: Grundriß der Gesch. der Philosophie II. Berlin 1915.

Einleitung.

Die vorliegende Dissertation ist der erste Teil einer größeren Arbeit, die sich eine historische Darstellung des Einflusses der Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta und ordinata auf die scholastische Theologie zum Ziele setzt. Diese größere Arbeit wächst zu einer Darstellung der Hauptelemente der scholastischen Theologie und ihrer Fortentwicklung bis zu der alle inneren Zusammenhänge zersetzenden und auflösenden Theologie Wilhelms von Ockham aus. Die Wandlungen, die die Theologie von der Frühscholastik über Thomas bis Ockham durchmacht, stehen in enger Verbindung mit der genannten Allmachtsunterscheidung, der Art ihrer Verwendung und dem Sinn, den man in diese Unterscheidung hineingelegt hat.

An die historische Darstellung der Entwicklung bis Ockham soll sich eine Untersuchung der Berechtigung der Schlußfolgerungen, die die skotistisch-nominalistische Theologie zieht, anschließen. Auf dem Wege einer immanenten Kritik der scholastischen Theologie soll die Frage nach der Geltungskraft der Scholastik und einer Prinzipienlehre der Theologie — wenn auch nicht beantwortet — so doch wenigstens gestellt werden, da die Scholastik im Nominalismus, ohne mit der Logik in Konflikt zu geraten, zu unhaltbaren theologischen Konsequenzen geführt hat.

Im Rahmen der Gesamtarbeit will die vorliegende Dissertation, die die Entwicklung der Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta und ordinata von Augustin bis Alexander von Hales behandelt, verstanden und gewürdigt werden, ohne dabei den Anspruch auf eine gewisse Geschlossenheit und Selbständigkeit aufzugeben. Da am Schluß der ganzen Arbeit eine systematische Kritik der Unterscheidung zwischen der potentia absoluta und ordinata nach ihrem Inhalt und ihren theologischen Auswirkungen geboten werden soll, konnte ich mich in dieser Teilarbeit von der genauen Aufzeigung des Zusammenhanges des zusammengestellten Materials dispensieren,

zumal das volle Verständnis dafür erst durch eine eingehende Darstellung der Theologie des Duns Scotus und Wilhelms von Ockham vermittelt werden kann. Die Entwicklungslinie des Hauptgedankens, nämlich des Allmachtsbegriffs in Verbindung mit der Tendenz, eine Unterscheidung zwischen der Tatsächlichkeit und der Möglichkeit eines Andersseins der göttlichen Welt- und Heilsordnung zu schaffen, wird eingehender berücksichtigt.

Um dem Mangel, der in der vielleicht zu losen Aneinanderreihung des Materials liegt, abzuhelfen und die großen Zusammenhänge in etwa ahnen zu lassen, wollen wir an dieser Stelle einige einleitende Bemerkungen vorausschicken.

Die Probleme der Theologie laufen letzten Endes auf ein Hauptproblem hinaus, nämlich auf die Frage: wie ist der Gegensatz zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit zu überbrücken, wie ist eine Koexistenz von Unendlichkeit und Endlichkeit denkbar, wie greifen göttliches Wirken und kontingentes, kreatürliches Geschehen ineinander?

Große Schwierigkeiten treten ganz besonders auf, wenn wir die Freiheit des transeunten göttlichen Wirkens mit der Notwendigkeit des immanenten göttlichen Wollens vergleichen. Die Freiheit des transeunten göttlichen Wirkens suchte die christliche Theologie gegenüber den pantheistisch-deterministischen Einflüssen der platonischen Philosophie, denen z. B. ein Abaelard erlegen ist, immer wieder zu betonen. Diese Tendenz fand ihren treffendsten Ausdruck in der Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta, der unendlich viele Möglichkeiten unterliegen, und der potentia Dei ordinata, die gemäß der göttlichen Vorherbestimmung, der Präordination, wirksam ist. Eine Distinktion, die von der Unendlichkeit zur Endlichkeit, vom immanenten Wesen Gottes zu seinem transeunten Wirken eine Brücke schlagen sollte, mußte natürlich in die Allmacht verlegt werden. Sie ist ja — wie die Scholastik sagt — formell immanent und virtuell transeunt.

Bevor die Unterscheidung zwischen der potentia absoluta und ordinata in dieser technischen Formulierung aufkam, war sie sachlich schon vorhanden. Wir können sie schon bei Augustin feststellen. Terminologisch abgeschlossen ist sie erst bei Alexander von Hales. Ihre Formulierung war zunächst noch nicht möglich, da erst der Begriff der Allmacht geklärt und vervollkomnet werden mußte. All die Erwägungen über das eigentliche und

uneigentliche Können, die die Scholastiker, zumal Anselm, anstellen, wirken auf dieses Ziel hin.

Der ganze Fragenkomplex, den die Scholastik allmählich mit der Unterscheidung zwischen der potentia absoluta und ordinata verknüpfte, liegen die Fragen zugrunde: was ist notwendig, was ist möglich bzw. unmöglich, was kann Gott tun und was nicht? Diese Fragen werden uns in unserer Darstellung immer wieder begegnen. Aus all diesen Fragestellungen tritt mit stets wachsender Deutlichkeit die Frage hervor: ist Gott in seinem transeunten Wirken frei? Sind die in der Heilsgeschichte vollzogenen Zusammenhänge (z. B. die Menschwerdung gerade der zweiten Person in Gott) und die in der Ordnung der Gnade (z. B. Inkompatibilität von habitueller Gnade und Todsünde) und in der Ordnung der Natur auftretenden Zusammenhänge innerlich notwendig oder nicht? Man fühlt es aus diesen Fragestellungen heraus, wie eng sich die Frage nach der metaphysischen Freiheit bzw. Notwendigkeit des transeunten göttlichen Wirkens mit der Frage nach dem inneren Zusammenhang der Glaubenslehren, der Theologie berührt. Wir werden in Hoch- und Spätscholastik es beobachten können, daß je mehr die Freiheit des göttlichen Wirkens betont, desto mehr auch der Zusammenhang der Theologie gelockert wird.

Die Frühscholastik hat m. E. bei dem Versuch, die erwähnten Probleme zu lösen bzw. auf eine wissenschaftliche Formel zu bringen, den Fehler begangen, daß sie sich mit formal-logischen Unterscheidungen begnügte. Die Formeln, die sie prägte, z. B. die Distinktionen zwischen dem sensus compositus und divisus, der veritas in re und in dicto, der praedicatio necessarii absoluta und determinata, bleiben im Formal-Logischen stecken und reichen an das Metaphysische nicht heran.

Anders ist es mit der Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta und ordinata. Sie reicht an die metaphysischen Probleme heran. Sie unterscheidet zwischen dem immanenten Machtkönnen und dem transeunten Machtwirken Gottes. Solange dieses letztere von dem augustinischen Konvenienzgedanken zusammengehalten wird, solange man also das göttliche Wirken nach außen vom Standpunkt der augustinischen Weltanschauung betrachtet, wie es z. B. noch Alexander von Hales tat, bleibt die Unterscheidung zwischen der potentia absoluta und ordinata ein glücklicher Ausdruck des Unendlichkeit-Endlichkeits-Problems.

Als sie aber ihres Augustinismus entkleidet wurde, als die augustinische mit der Konvenienz zusammenhängende necessitas immutabilitatis immer mehr durch den Gedanken einer schrankenlosen Willkür verdrängt wurde, mußte sie zersetzend und auflösend wirken.

Aus diesen Erwägungen ergeben sich für uns die Aufgaben, vor die eine Untersuchung über die Entwicklung der Unterscheidung zwischen der potentia absoluta und ordinata in der Frühscholastik und beginnenden Hochscholastik gestellt ist. Wir werden achten müssen:

1. auf die begriffliche Scheidung zwischen immanentem göttlichen Wesen und transeuntem göttlichen Wirken;
2. auf den Begriff der göttlichen Allmacht;
3. auf die Determinationen der immanenten, aber virtuell transeunten Macht Gottes durch seinen Willen, seine Weisheit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit;
4. auf die Begriffe der Notwendigkeit, Möglichkeit und Unmöglichkeit, der Freiheit;
5. auf die inneren Zusammenhänge des göttlichen Wirkens, auf die Gnadenordnung und die Naturordnung;
6. auf die inneren Zusammenhänge der Theologie, auf ihre Geschlossenheit und Beweisbarkeit.

Dritter Teil

Die Allmachts- und Möglichkeitsunterscheidungen der nachlombardischen Theologie bis Wilhelm v. Auvergne

1. Kapitel.

Ausblick auf die nachlombardische Theologie.

Wenn wir zunächst noch einen Blick auf die Theologie von Augustinus bis zum Sentenzenmagister unter dem Gesichtswinkel der späteren Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta und ordinata werfen, so ergibt sich in etwa folgendes Bild. Augustinus hatte die Allmachtsdefinition aufgestellt: Gott ist allmächtig, denn er kann alles, was er will. Damit ist aber weder einer vernunftwidrigen Machtwillkür das Wort gesprochen, denn das Geschehene kann Gott nicht ungeschehen machen, noch einer Einschränkung seiner Macht durch den Willen, wie die augustinische These: Potuit, sed noluit, beweist. Da dem Machtwirken Gottes die lex aeterna zugrunde liegt, die den Begriff der Ordnung und Schönheit in sich birgt, so verbindet der Gedanke der ästhetischen Konvenienz alles göttliche Tun und Anordnen zu einer harmonischen Einheit, die wir innerlich schauen. Gott kann alles, aber er tut und ordnet nur an, was konvenient ist. Anselm übernimmt den Konvenienzgedanken Augustins, biegt ihn aber etwas nach der Seite der logischen Notwendigkeit um. Die augustinische Allmachtsdefinition bleibt bestehen. Scharf unterstreicht er den Satz, daß Gott das Geschehene nicht ungeschehen machen könne. Immer deutlicher arbeitet er die positive Seite der Begriffe des Könnens und Sollens heraus und bereitet so die Definition Hugos vor. Abaelard steht nicht nur unter augustinischem, sondern noch mehr unter platonischem Einfluß. Die augustinische Allmachtsdefinition bekommt den Sinn: Gott kann nur das, was er will, und kann nur wollen, was er muß, und was er wirklich tut. Die Konvenienz ist für Gott zwingend und absolut determinierend. Die Beweisbarkeit des Glaubensinhalts ist jedoch nicht absolut, sondern gründet sich nur auf causae honestae. Der Konvenienzgedanke tritt in durchaus augustinischem Sinne auf. Der Determinismus Abaelards fordert Hugos Widerspruch heraus und hat eine immer deutlichere Betonung des absoluten Könnens im Gegensatz zum aktuellen Tun

und Wollen zur Folge. Die Unterscheidung zwischen der absoluten und determinierten Prädikation des Notwendigen sowie auch andere Ausdrücke wirken terminologisch vorbereitend.

Hugo bringt die Entwicklung der Allmachtsdefinition zu einem gewissen Abschluß. Der Widerspruch gegen Abaelard macht sich bei ihm geltend. Er prägt eine Allmachtsdefinition, die keine Beziehung zum Willen enthält. So wird eine Unterscheidung zwischen einer absoluten und einer vom Willen determinierten Macht erst möglich. Als erster dahingehender Versuch, als erster Vorläufer der Unterscheidung zwischen der potentia absoluta und ordinata ist Hugos Distinktion zwischen der justitia potestatis und aequitatis anzusehen. Der Widerspruch gegen Abaelard zeigt sich auch bei Petrus Lombardus, bei dem ferner die immer engere Verknüpfung der Fragen nach der Möglichkeit eines Andersseins mit dem Prädestinations- und Präszienzproblem von Bedeutung wird. Der Konvenienzgedanke, der noch bei Abaelard ziemlich stark ausgeprägt ist, wird immer schwächer. Schuld an dieser Entwicklung mag wohl der Umstand sein, daß Abaelard den Kongruenzgedanken als Stütze für seinen Determinismus benutzt. Beim Sentenzenmagister mag die Außerachtlassung des Konvenienzgedankens auch in dem Mangel einer direkten Kenntnis des hl. Augustinus zu suchen sein. Die Augustinuszitate des Lombarden stammen offenbar alle aus den Werken Abaelards oder aus Florilegien.

Die Allmachtsdefinition Hugos ist durch ihre Aufnahme in die Sentenzen des Lombarden Allgemeingut der Scholastik geworden. Man hatte in ihr eine Formel, mit der man alle Einwendungen gegen die Allmacht Gottes befriedigend lösen konnte. Von nun an verschiebt sich die Fragestellung in den Quästionen, die sich mit dem Problem der Möglichkeit befassen. Man geht nicht mehr von Gott aus, sondern greift das Problem von der Seite des Objekts der Allmacht an. Man fragt jetzt hauptsächlich: was ist möglich? Man fragt nach dem Begriff des possibile und gelangt auf diesem Wege zu Distinktionen, die dann auch Allmachtsunterscheidungen zur Folge haben.

Ein zweites charakteristisches Merkmal der nachlombardischen Theologie ist die immer deutlichere Anwendung der Abaelardschen Sic-et-non-Methode. „Die theologische Arbeit seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts ist nur die faktische Durchführung und feinere Ausgestaltung des Abaelardschen Methodenpro-

gramms".[1]) Das gesamte theologische Material zerfällt immer mehr in kleine Quästionen. Der Blick für eine harmonische Einheit, für den Konvenienzgedanken geht verloren. Man gewinnt aus der Lektüre der Literatur dieser Jahrzehnte den Eindruck, daß Augustinus zu den damaligen Theologen nur aus Florilegienzitaten spricht. Erst bei Wilhelm v. Auvergne und Alexander Halensis wird es wieder anders. Allmählich entwickelt sich aber die Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta und ordinata, bis sie bei Alexander in dieser Form auftritt.

2. Kapitel.

Gandulph.

§ 1. Gandulphs Allmachtsbegriff.

Der Bologneser Theologe[2]) und Kanonist führt in seinem Sentenzenbuch die Allmachtsdefinition des Viktoriners nicht an. Er gründet seinen Allmachtsbegriff im Sinne der Abaelardschen Schule[3]) auf Gottes Unabhängigkeit. Gott ist allmächtig, nicht etwa weil er alles könnte, sondern weil er alles, was er tun wollen kann, ohne Hilfe irgendeiner Kreatur tun kann.[4]) Was er tun wollen kann, kann er ohne die Gunst eines andern tun. Aber eine Kreatur kann kein bonum ohne die Gunst eines andern tun.[5])

Gott kann Dinge vorherwissen, die er nicht vorhergewußt hat und nicht vorherweiß und auch nicht vorherwissen wird. Er kann jedoch nicht anfangen, etwas vorherzuwissen.[6]) Im Gegensatz zum Lombarden erklärt Gandulph: Gott konnte keiner Kreatur die Macht, Sünden nachzulassen, oder die Schöpfungsmacht übertragen. Nicht einmal der Seele Christi konnte Gott die Macht geben, alles zu tun, was Gott tun kann.[7]) In der

---

[1]) Überweg-Baumgartner II [10] S. 294.

[2]) Zur historischen Fixierung der Sentenzen Gandulphs und seiner Abhängigkeit vom Lombarden s. Walter: Magistri Gandu'phi Bononensis Sententiarum Libri quattuor, Einleitung.

[3]) Vergl. Roland ed. Gietl S. 57.

[4]) Gandulph ed. Walter: § 156 S. 105: Omnipotens dicitur Deus, non quod omnia possit, sed quia quicquid potest velle facere, potest facere sine auxilio cuiusquam creaturae.

[5]) Gand. ed. W. § 153, S. 102.

[6]) Gand. § 130, S. 88.

[7]) Gand. § 160, S. 107.

Frage, ob Gott das Geschehene ungeschehen machen könne, stellt sich Gandulph auf die Seite des Damiani. Das Wort des Augustinus: „Das ist bei Gott wahr, daß das Geschehene nicht ungeschehen sein kann", ist nur im Sinne des usitatus cursus naturae zutreffend; desgl. das Wort des Philosophen: „Was geschehen ist, kann nicht ungeschen sein", d. h. gemäß dem gewöhnlichen Lauf der Natur.[1])

§ 2. Der Begriff des Möglichen.

Gandulph wirft meines Wissens zum erstenmal die von nun an so oft erörterte Frage, was man unter dem Begriff des Möglichen schlechthin verstehe. Dabei spielt der offenbar aus Abaelard entlehnte Ausdruck secundum usitatum cursum naturae rerum eine große Rolle, ein Ausdruk, der auch in der Hochscholastik den Terminus „de potentia Dei ordinata" oft ersetzt. Nicht alles ist möglich, was Gott tun kann, und ebensowenig kann etwas darum sein, weil Gott es tun kann. Wenn man nämlich davon spricht, daß etwas möglich ist, dann meint man: es ist möglich gemäß dem gewöhnlichen Lauf der Natur der Dinge.[2])

Man kann jedoch den Begriff des „Möglichen" weiter fassen und sagen: möglich ist alles, was nach der Natur der Dinge geschehen kann, und alles, was existiert oder existieren wird. Nach diesem Sprachgebrauch war die Mutterschaft der Jungfrau und die Verwandlung der Gattin Loths in eine Salzsäule möglich.[3]) Der Satz: Si aliquid est a Deo, illud est, hat einen doppelten Sinn: einen richtigen, nämlich: wenn etwas von Gott ist, dann existiert es. d. h. es hat seine Existenz von Gott, — und einen falschen: wenn etwas von Gott ist, dann existiert es nach dem gewöhnlichem Lauf der Natur der Dinge.[4])

---

[1]) Gand. § 131, S. 90.

[2]) Gand. § 155, S. 103: Unde dicendum est non esse possibile quicquid deus potest facere, nec inde aliquid posse esse quia deus potest illud facere. Cum enim dicitur aliquid possibile esse, intelligitur: possibile est secundum usitatum cursum naturae rerum. — Man beachte, wie dieses Möglichkeitsverhältnis gerade umgekehrt ist wie bei Abaelard. Noch schärfer zeigt sich dieser Gegensatz bei Albertus Magnus.

[3]) Gand. § 155, S. 104.

[4]) Ibidem S. 105.

Wir finden also bei Gandulph die sachliche Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta und ordinata an dem Begriff des Möglichen deutlich durchgeführt. Beachtenswert ist dabei, daß Gandulph rein inhaltlich auch den Begriff der potentia extraordinaria aufweist, wenn er dem Begriff des Möglichen im weiteren Sinne einerseits das secundum naturam rerum Mögliche und andererseits das durch Gottes Wundermacht Aktualisierte oder zu Aktualisierende unterordnet.

2. Kapitel.

Die Quaestiones in epistolas Pauli.

In die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts fallen auch die ursprünglich Hugo v. St. Viktor zugeschriebenen Quästionen zu den Paulusbriefen. Denifle hat nachgewiesen, daß Hugo unter keinen Umständen ihr Verfasser sein kann, und daß sie von Petrus Lombardus abhängig sind.[1]) Die Quästionen verraten in ihrer äußeren Struktur und in ihrem Inhalt eine gewisse Verwandtschaft mit Präpositinus und sind zeitlich wahrscheinlich möglichst in seine Nähe zu versetzen.[2])

§ 1. Der Begriff der Notwendigkeit und Möglichkeit secundum causas superiores und inferiores.

Der Verfasser der Quästionen verwirft die These, Gott könne nur das tun, was er wirklich tue,[3]) — wie es ja nach dem Konzil von Sens kaum anders möglich war. Im übrigen entscheidet er aber manche Fragen im Abaelardschen Sinne. Es gibt — meint der Autor der Quästionen — einige, die zugeben, Gott könne das, was er von Ewigkeit her vorgesehen hat, auch nicht vorhersehen. Wie das aber wahr sein soll, sieht der Autor nicht ein.[4])

Bei der Frage, ob die Präszienz die Notwendigkeit des Eintritts für die zukünftigen Dinge zur Folge habe, erwähnt er, die allgemein angenommene Lösung der Frage sei die mittels der Unterscheidung per conjunctionem und per disjunctionem. Er aber kennt eine doppelte Notwendigkeit, eine secundum

---

[1]) Denifle: Quellenbelege zu D.'s Luther und Luthertum. I², 2: Die abendl. Schriftausl. üb. justitia Dei. S. 65 ff.

[2]) Wir werden noch Gelegenheit haben, bei Präpositinus darauf hinzuweisen.

[3]) Quaest. in ep. Pauli. — In ep. ad. Rom. q. 238, PL 175 col. 490 D.

[4]) Quaest. Rom. q. 219 PL 175 col. 485 B.

causas inferiores, die manchmal von den höheren Ursachen gehemmt wird, und eine secundum causas superiores, die unmöglich unerfüllt bleiben kann. Von den zukünftigen Ereignissen treten einige in gleicher Weise sowohl secundum causas superiores, als auch secundum causas inferiores ein, einige nur secundum causas superiores. Was aber im Sinne einer auf der Gesamtheit der Ursachen beruhenden Notwendigkeit zukünftig ist, dessen Eintreten kann nicht verhindert werden.[1])

Dieselbe Distinktion gilt auch für die Möglichkeit. Bei der Frage, ob die Zahl der Prädestinierten bzw. Reprobierten wachsen oder abnehmen kann, führt der Verfasser wiederum die Lösung der anderen mit Hilfe des sensus conjunctionis und disjunctionis an. Wir aber sagen — fährt er fort — daß es ein possibile secundum causas inferiores und vielleicht ein impossibile secundum causas superiores in dieser Frage gibt. Ebenso scheint aus der Tatsache, daß Gott einen bestimmten Menschen retten oder verdammen kann, nicht zu folgen, daß dieser gerettet oder verdammt werden kann. Aus dem „posse" Gottes folgt nicht ein „posse" unsererseits. Daraus, daß Gott das Menschengeschlecht anders erlösen konnte, folgt nicht, daß das Menschengeschlecht anders erlöst werden könnte als durch den Tod des Sohnes Gottes. Könnte Gott den Judas nicht retten, wenn er wollte? Ja! Folgt aber daraus, daß Judas gerettet werden kann? Nein![2])

Was versteht man nun unter den causae superiores und den causae inferiores?[3]) Die causae inferiores sind nach unserem

---

[1]) Quaest. Rom. q. 218 PL 175 col. 484.

[2]) Quaest. Rom. q. 120 PL 175 col. 486.

[3]) Hier mag auch die Frage nach dem Ursprung der Termini „causae superiores" und „causae inferiores" gestreift werden. Ich vermute, ohne damit etwas Bestimmtes behaupten zu wollen, daß die beiden Termini auf den „Liber de causis" zurückzuführen sind. Sie kommen hier allerdings nicht als ein festgefügtes Begriffspaar vor, es ist vielmehr vorwiegend von der causa prima und causa secunda die Rede, aber immer wieder wird betont: causa prima superior est omni narratione et supra omnem causam (O. Bardenhewer: Liber de causis, § 5, S. 168); ferner wird gesprochen von den intelligentiae superiores primae und den intelligentiae secundae, denen ein esse creatum inferius zukommt (§ 4, S. 167 f). Dementsprechend ist auch von operationes die Rede. die ein exemplum superioris virtutis sind und von einer operatio inferior, (§ 3, S. 165 f.), ferner von der substantia superior usw. — Für unsere Vermutung spricht auch der Umstand, daß Alanus de Insulis, der den liber de causis benutzt hat (Bardenhewer, a. a. O.

Autor diejenigen, die Gott bei der prima rerum conditio in die Kreaturen hineingelegt hat. Danach entsteht Ähnliches aus Ähnlichem, wie aus einem bestimmten Samenkorn ein entsprechendes Gewächs oder eine entsprechende Frucht hervorgeht. Die causae superiores sind Gottes Macht, Wille, Vorsehungsplan (dispositio) und Prädestination. Letztere wirken manchmal zusammen mit dem causae inferiores, manchmal ohne sie; die causae superiores erreichen immer ihre Wirkung, die inferiores aber nicht immer, sie werden vielmehr manchmal von den causae superiores gehindert.[1])

§ 2. Der Begriff des Möglichen schlechthin.

Welchen Sinn verbindet man nun mit dem Begriff des Möglichen im gewöhnlichen Sprachgebrauch? Nach dem Verfasser der Quaestiones hat sich der gewöhnliche Sprachgebrauch den causae inferiores angepaßt, weil sie uns mehr bekannt sind. Daher sagen wir oft, etwas könne sein und es könne nicht sein, weil die causae inferiores beides zulassen. Nach den causae superiores aber kann nur eines sein, nämlich was Gott will, was

S. 205 ff.; Baumgartner, d. Phil. d. A. S. 11), mit den Termini causa superior und inferior operiert (Zitate bei Baumg. S. 66, Anm. 2). In den Distinctiones dictionum theol. (PL 210, col. 907) interessiert uns unter dem Stichwort „Praedestinatio" der Satz: Dicitur praescientia futuri boni secundum superiores causas, non secundum inferiores, id est miraculose, non naturaliter. — Sollte sich unsere obige Vermutung nachweisen lassen, dann würden sich gewisse, allerdings sehr vage Rückschlüsse auf die Abfassungszeit der Quaestiones ergeben; für die Übersetzung des lib. de c. durch Gerhard v. Cremona nimmt Bardenhewer (a. a. O. S. 146) die Zeit zwischen 1167—1187 an. Die Entstehung der Quaestiones verlegt Denifle (a. a. O. S. 67) mutmaßlich in die Zeit nach 1171. Ich finde in den Quästionen manche Anknüpfungspunkte für weitere Untersuchungen über den Autor und die Abfassungszeit. Unter Heranziehung der gesamten Literatur könnte man vielleicht auf deutlichere Spuren kommen. So erwähnt der Verfasser die „magna quaestio", ob es ein Seiendes in sola possibilitate gibt, das nie in actu sein wird. Sed de hoc — heißt es dann — alibi dicendum est, quod modo ex accidenti tetigimus. Dieses „alibi" wäre zu suchen. Ferner erwähnt der Verf. die Lehre: Quoddam seminarium virtutis (quod radicem caritatis vocant) in isto est, ex quo aptus est, ut gratia sibi collata vitam aeternam promereatur; quod quia in illo non est nec caritatem, nec vitam aeternam promereri potest. Sed . . . hoc contra Ecclesiam est . . . Dieser letzte Satz deutet wohl auf irgendeine Konzilsentscheidung hin. Diese letztere, wie die Lehre von der radix caritatis wäre zu suchen.

[1]) Quaest. Rom. q. 220; PL 175 c. 486 D.

er disponiert, was er von Ewigkeit vorhergewußt und seinem „Verbum" als zukünftig vorausgesagt hat. Der Eintritt dieser Dinge kann in keiner Weise verhindert werden. Die causae superiores hatte also Augustinus im Auge, als er sagte, das Zukünftige trete mit Notwendigkeit ein.[1])

Wenn man sagt, dieser, der lesen wird, könne auch nicht-lesen, oder dieser, der nicht lesen wird, könne lesen, so gilt dies mit Rücksicht auf die causae inferiores. Faßt man aber die causae superiores ins Auge, so wird das Zukünftige bestimmt (determinate) eintreten und nicht das andere, und es kann nicht ausbleiben. Weil der Sprachgebrauch sich herausgebildet unter Berücksichtigung der causae inferiores, die auf keine von den zwei Möglichkeiten zwingend einwirken, sondern beide zulassen, so sagen wir, daß beides sein und nicht-sein kann, während jedoch in Wahrheit feststeht, daß nur das eine sein wird, und nicht das andere.[2])

So spiegeln sich in dieser Unterscheidung zwischen der Notwendigkeit bzw. Möglichkeit secundum causae superiores und inferiores jene anderen Distinktionen wieder wie die vom sensus compositus und divisus, von der veritas in dicto und in re, von der absoluta und determinata praedicatio necessarii, von der potentia Dei und dem usitatus cursus naturae.[3]) Wir begnügen uns vorläufig mit der historischen Darstellung all dieser Unterscheidungen. Eine kritische Würdigung ihres Inhalts soll am Schluß der ganzen Abhandlung im Zusammenhang erfolgen.

[1]) Quaest. Rom. 218 PL 175 col. 485 c: Usus autem loquendi formatus est secundum causas inferiores, quia magis nobis notae sunt. Unde saepe dicimus quod aliquid potest esse, et idem potest non esse, quia causae istae utrumque permittunt; secundum causas vero superiores unum tantum potest esse, scil. quod Deus vult, quod disponit, quod ab aeterno praescivit et Verbo suo futurum praedixit, et nullo modo potest impediri quin eveniat; ad has causas respiciens, dixit necessario fore quod est futurum.

[2]) Quaest. Rom. q. 219 PL 175 col. 486 B: Notandum etiam, quod cum dicitur, quod ille, qui est lecturus, potest non legere, vel qui non est lecturus potest legere, hoc dictum est secundum causas inferiores; si autem ad causas superiores respiciamus, quod futurum est, determinate erit, et non alterum, nec poterit non evenire; tamen quia usus formatus est secundum causas inferiores, quae neutrum cogunt, sed utrumque permittunt, dicimus, quod utrumque potest esse et non esse, cum tamen in veritate verum sit, futurum unum, et non alterum.

[3]) Vergl. Quaest. Gal. 44 PL col. 564: Ismael natus est usitata lege naturae, scil. ex naturalium causarum concursu; generatio vero Isaac non naturae, sed divinae virtutis et gratiae fuit operatio.

§ 3. Die determinierte Allmacht Gottes.

In der Quaestio XLI zum Röm.-Brief entwickelt der Verfasser die Frage, ob Gott eine konvenientere Art der Erlösung zustandebringen konnte. Sagt man, daß er es nicht konnte, dann scheint es, als hätte die Macht Gottes eine Schranke (terminus) und sei nicht unermeßlich. Sagt man, daß er es konnte, — wie ist dann die jetzige Art die konvenienteste? Lösung: Mag Gottes Allmacht auch in diesem Punkte einen terminus haben, so ist doch nicht schlechthin (simpliciter) zuzugeben, daß sie einen terminus hat. Eine andere Lösung: Mag die gegebene Art für unsere Notlage am konvenientesten sein, so ist es doch nicht notwendig, daß sie auch absolut gesprochen am konvenientesten sei.[1])

Diese Quaestio veranschaulicht uns deutlich die allmähliche Annäherung an die Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta bzw. simplex und der potentia Dei determinata oder ordinata.

In den Quaestionen zum Galater-Brief erwähnt unser Autor das augustinische „poterat per potentiam, sed non per justitiam." Er knüpft an die Stelle Gal. $4,_{15}$ an, die Augustinus[2]) in demselben Zusammenhang nennt, und führt ganz kurz die bekannten Zitate aus Job und der Genesis an, um mit den Worten Augustins zu schließen: Gott sagte, er könne es nicht, was er ohne Zweifel kraft seiner Macht konnte, aber nicht kraft seiner Gerechtigkeit.[3])

Zum Schluß mag noch des Autors Ansicht über das Verhältnis zwischen der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit erwähnt werden, da diese Frage immer mehr Bedeutung gewinnt für die Allmachtsunterscheidung. Der Verfasser fragt, ob Gott jemand ohne Barmherzigkeit strafe, daß er alle diejenigen, die er straft, so strafe, wie sie es verdient haben. Die Lösung lautet: Gott straft niemand ohne Barmherzigkeit, weil er niemand

---

[1]) Quaest. Rom. q. 91 PL 175 col. 437 C: Quaeritur an Deus potuit facere convenientiorem modum redemptionis? Si dicatur quod non potuit, videtur quod potentia Dei terminum habeat, et non sit immensa; si dicatur, quod putuit, quomodo iste convenientissimus est? Solutio. Licet in hoc terminum habeat, non tamen simpliciter concedendum, quod terminum habeat. Vel licet iste modus nostrae miseriae sit convenientissimus, non tamen est necesse, quod sit convenientissimus absolute.

[2]) Aug. Contra Gaud. I c. 30 PL 43 col. 727.

[3]) Quaest. Gal q. 40 PL 175 col. 563 D.

in dem Maße straft, wie er es verdient hat. Dennoch steht (nach Jak. 2_{13}) ein Gericht ohne Erbarmen dem bevor, der kein Erbarmen übt, weil er sich nicht mehr bessert, um das ewige Leben zu erlangen. Es ist also wahr, daß so wie er einmal aus Gnade den Guten mehr Lohn erteilen wird, als sie verdient haben, so auch den Bösen weniger Strafe, als sie verdient haben, und in beiden Fällen ist Gott gerecht und barmherzig.[1])

3. Kapitel.

Präpositinus von Cremona.

Bei der Darstellung der Entwicklung unserer Allmachtsunterscheidung in der Frühscholastik dürfen wir den bisher verhältnismäßig wenig bekannten Präpositinus[2]) nicht übergehen. In seiner Summe „ist die Pariser Theologie des beginnenden 13. Jahrhunderts kodifiziert. Präpositinus hat das, was doctrina communis der ihm vorangehenden Pariser magistri war, zusammengefügt und der kommenden Theologie ein Fideikommiß traditioneller Fragestellungen, Einwände, Lösungen usw. hinterlassen."[3])

§ 1. Der Begriff der Allmacht.

Auch in der Allmachtslehre des Präpositinus kann man „an der Arbeitsweise des Präpositinus gleichsam mit Händen greifen, wie die unter den . . . aristotelischen Einflüsssn ausgeprägte und in feste Formen gegossene Disputationsmethode in die theologischen Schulen und Schriften herübergenommen wurde."[4]) Unser Summist geht von der Allmachtsdefinition Hugos aus. Gott kann alles Mögliche, was zu können Macht bedeutet; aber Sündigen ist nicht ein Zeichen von Macht, sondern von Schwäche. Dagegen — fährt Präpositinus fort — wird eingewendet: Gott kann sich nicht von einer Stelle zur andern bewegen, kann keine Ehe schließen, keine Mühe ertragen, und dies alles zu können,

[1]) Quaest. Rom. 289 PL 175 col. 503.

[2]) Leider ist die von F. Brommer versprochene Präpositinus-Ausgabe noch immer nicht erschienen Durch die Freundlichkeit der Münchener Staatsbibliothek war es mir möglich, den Cod. 6985 zu benutzen, dem die folgenden Zitate entnommen sind.

[3]) Grabmann: Gesch. der sch. M. II S. 563.

[4]) Grabmann a. a. O. S. 558. Der Einfluß des Aristoteles geht von dessen Analytiken, Topik und Elenchik aus.

ist ein Zeichen von Macht; also kann er nicht alles, was möglich ist. Darauf entgegnet Präpositinus: Wenn Gott dies auch nicht in sich selbst kann, so vermag er dies doch in anderen. Denn derartige Tätigkeiten vollzieht er in den Geschöpfen, in sich selbst kann er sie nicht. Es gibt viele Tätigkeiten folgender Art: wenn man sie an Geschöpfen zu vollziehen vermag, bedeuten sie eine positive Macht, aber in Gott wären sie ein Zeichen von Schwäche. So enthält der Begriff der räumlichen Fortbewegung das Moment der Veränderlichkeit. Wenn diese in Gott wäre, wäre er nicht Gott. Ebenso würde das Ertragen einer Mühe und die Reueempfindung in ihm eine Veränderung bezeichnen, und das Vermögen, eine Ehe zu schließen, würde zu verstehen geben, daß er körperlich, also veränderlich sei.[1])

§ 2. Der Begriff des Möglichen.

Der Einfluß der aristotelischen Logik macht sich deutlich bemerkbar bei der Umschreibung des Begriffs des Möglichen. Präpositinus behandelt diesen im Anschluß an die Frage, ob Gott das Unmögliche möglich machen könne. Immer klarer wird das Mögliche mit dem Wahren, dem logisch Seienden identifiziert, bis Alexander den Satz aufstellt: verum est species possibilitatis.

Einige sagen — schreibt Präpositinus — Gott habe nicht aus dem Unmöglichen etwas Mögliches gemacht, denn als die Jungfrau gebar, war es secundum causas inferiores unmöglich, daß sie gebar, und sie sagen, das sei der Sinn des Wortes unmöglich, daß etwas secundum naturam nicht wahr sein kann.

Uns aber — fährt Präpositinus fort — scheint es, daß Gott doch das Unmögliche möglich gemacht hat, und hier liegt nicht

---

[1]) Summa Praepositini: De potentia, Biblioth. Regia Monachensis, Clm. 6985 fol. 9: Ad hoc respondetur et dicitur: Deus potest omnia possibilia quae posse potentiae est, sed posse peccare non est potentiae sed impotentiae; contra quod sic: Deus non potest moveri de loco ad locum non potest matrimonium contrahere, non potest laborem sustinere et haec omnia posse potentiae est; ergo non potest omnia possibilia.

Ad hoc dicimus: quod etsi hoc non possit in se, potest tamen in aliis; haec enim operatur in creaturis, in se autem non potest haec. multa enim sunt, quae posse in creaturis potentiae est, sed tamen in eo essent impotentiae, ut posse moveri de loco ad locum mutabilitatem notat quae, si in eo esset, ipse non esset Deus. similiter laborem per se sustinere vel paenitere mutationem in eo notarent, et posse contrahere matrimonium daret intelligere eum esse corporeum et ideo mutabilem.

der angegebene Sinn des Wortes vor, sondern hier bedeutet unmöglich dasselbe wie falsch, was nicht wahr sein kann. Daß aber die Jungfrau gebar, war damals wahr, und was wahr ist, kann wahr sein; andernfalls wäre fast der ganze Glaubensinhalt unmöglich; ja, auch die Existenz Gottes wäre unmöglich, weil sie secundum inferiores causas nicht wahr (verwirklicht) ist, noch wahr sein kann.[1])

Gandulph hatte in dem Streit um den Begriff des Möglichen schlechthin den Satz aufgestellt: possibile est secundum usitatum cursum naturae rerum. Präpositinus dagegen definiert das Mögliche als das Wahre, auch wenn es nur durch Gottes Macht wahr werden, verwirklicht werden kann.[2])

Die Unterscheidung zwischen den causae superiores und inferiores sucht Präpositinus zu verwischen und führt zwei neue Begriffe ein, nämlich die causae communes oder consuetae und die causae speciales oder non consuetae, die sich mit der ebengenannten Unterscheidung nicht decken. Aus der Unmöglichkeit, daß z. B. ein konkret bezeichneter Blinder sehe, kann Gott etwas Mögliches machen, so daß es auch secundum causas inferiores möglich ist. Daß nämlich der Blinde erleuchtet wird, das erfolgt nur secundum superiores causas. Daß aber der so Erleuchtete

---

[1]) Cd. Mon. fol. 9: Solutio: Ad primum dicunt quidam quod deus non fecit de impossibili possibile, quia cum pariebat virgo, impossibile erat eam parere secundum inferiores causas, et dicunt quod hic sit sensus verbi impossibile, id est: quod non potest esse verum secundum naturam.

Nobis autem videtur quod deus fecit de impossibili possibile, et hic non est sensus verbi, qui dictus est, sed hic impossibile, idem quod ita(?) est falsum, quod non potest esse verum, sed virginem parere tunc erat verum et quidcumque est verum, potest esse verum, alioquin secundum praedictos omnia paene quae credimus in fide nostra, omnia impossibilia sunt, immo et deum esse est impossibile, quia secundum inferiores causas non est verum nec potest esse verum.

[2]) Allerdings hatte auch Gandulph von einem weiteren Begriff des Möglichen gesprochen, der auch umfassen sollte, quicquid est vel futurum est (s. oben). Hinter all diesen Erörterungen steht jene „magna quaestio, utrum aliquid sit in sola possibilitate, quod nunquam sit actu", die der Verfasser der Quästionen zu den Briefen Pauli gestreift hat (PL 175 col. 486 A). Er fügt dann hinzu: quod enim non habet in Deo causam, quomodo potest prodire in actum? Aus dieser Bemerkung schließe ich auf eine negative Beantwortung der Frage durch den Verfasser. Demnach würde nach ihm der Begriff des Möglichen alles umfassen, was aktualisiert ist oder sein wird. Man vergleiche damit den Gedanken Abaelards, daß Gott nur das tun kann, was er tut oder tun wird.

sieht, das vollzieht sich auch secundum inferiores causas. Denn bei der Beseitigung der Blindheit verleiht Gott niedere Ursachen, mit deren Hilfe der Betreffende sieht, nämlich die Sehkraft oder vielmehr den Gebrauch der Sehkraft; denn die Blindheit hebt nicht die Fähigkeit zu sehen auf, sondern den Gebrauch der Sehkraft. Vielleicht ist es auch secundum inferiores causas wahr gewesen, daß die Jungfrau gebar, d. h. nicht nach den allgemeinen Ursachen, sondern nach solchen, die der Jungfrau bei der Empfängnis speziell verliehen wurden. So sagt Johannes Damascenus, der Hl. Geist habe der Jungfrau bei ihrer Heiligung die Zeugungsfähigkeit verliehen; aber diese Fähigkeit war für sie keine causa superior. Jede Ursache ist aber entweder eine höhere oder eine niedere. Es bleibt also nur übrig, daß sie eine niedere war. Es besteht demnach ein Unterschied (zwischen den angeführten Beispielen), denn die eine Unmöglichkeit, daß nämlich die Jungfrau gebar, machte Gott möglich durch Verleihung spezieller, ungewohnter Ursachen, und den bezeichneten Blinden machte er sehend gemäß den gewohnten Ursachen.[1])

So finden wir hier die Idee der späteren Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta oder extraordinaria und der potentia ordinata oder ordinaria durchgeführt. Zugleich mag erwähnt werden, daß auch die Unterscheidung zwischen der causa superior oder prima und den causae inferiores von einigen mit der Unterscheidung zwischen der potentia absoluta und ordinata identifiziert wurde.[2])

---

[1]) Cd. Mon. fol. 9: De tertio dicimus quod de hoc impossibili, scil. istum videre demonstrato caeco potest facere possibile, ut etiam sit possibile secundum inferiores causas. Quod enim illuminatur caecus, est secundum superiores causas tantum, sed quod illuminatus videat, etiam est secundum inferiores causas; deus enim removendo caecitatem, inferiores causas confert, secundum quas videat iste, scil. visum vel potius usum visus. Caecitas enim vim videndi non aufert, sed usum visus; et forsitan virginem parere verum fuit secundum inferiores causas, non dico communes, sed specialiter virgini, dum concepit, collatas. Dicit enim Joh. Damascenus, quod Spiritus sanctus purgando virginem contulit ei vim generativam; sed illa vis non fuit ei superior causa. Omnis antem causa vel est superior vel inferior, restat ergo quod sit inferior. est ergo differentia, quia de hoc impossibili scil. virginem parere, deus fecit possibile conferendo inferiores causas non consuetas, et istum videre fecit secundum causas consuetas.

[2]) Wir werden darauf noch eingehend zu sprechen kommen. Neuerdings faßte Schell (Dogm. I, S. 269 ff.) die pot. abs. und ordinata in diesem Sinne auf.

§ 3. Allmacht und Wille.

Von Petrus Lombardus übernimmt Präpositinus die Frage, ob Gott noch etwas Anderes könne als das, was er tue, und führt auch die dort berührten Einwände Abaelards an: Gott könne nur, was er müsse, was gerecht sei, und was die ratio fordere. Zugleich zitiert er mit ausdrücklicher Namensnennung die Antwort des Lombarden, die Worte „müssen" und „fordern" würden Gott gegenüber nicht im eigentlichen Sinne angewandt, und schließt dann mit den zwei Thesen des Sentenzenmagisters: der Satz „Gott kann nur das, was er durch seinen gerechten Willen tut" ist falsch. Der Satz „Gott kann nichts tun, was er nicht gerecht täte, wenn er es täte" ist richtig. Daraus folgt die These, die Präpositinus hier nicht direkt anführt, mit der er aber weiter unten operiert: Gott kann auch tun, was er nicht tut.[1])

Der Lombarde hatte dem bekannten augustinischen Satz die Form gegeben: man muß Gott allmächtig nennen, weil er alles kann, was er getan wissen will[2]) (quae vult fieri). Präpositinus hält aber auch die aktive Wendung des quae vult facere für richtig, wenn man den Grund des Könnens berücksichtigt. Wenn man also behauptet, Gott werde allmächtig genannt, weil er von Natur aus alles kann, was er können will, oder was er machen will, so ist dies richtig. Wenn es von Petrus heißt, daß er tun kann, was er will, so ist dies aus Gnade. Man merkt in diesen Ausführungen den Einfluß der Abaelardschen Schule.[3])

---

[1]) Cod. Mon. fol. 10: Item quaeritur utrum deus possit aliud facere quam faciat; quod non, sic probatur: Deus nihil potest facere, nisi quod debet facere, et quod justum est eum facere et quod ratio exigit eum facere, hoc facit. Sed ad hoc respondet Magister Petrus in sententiis quod haec duo verba debet et exigit non proprie de deo dicuntur et praemissas determinationes ita determinat: nihil potest facere nisi quod iusta voluntate facit, falsum est; nihil potest facere nisi quod si faceret, juste faceret, verum est. . . . . deus potest facere quod non facit. Vergl. Petr. Lomb., Sent. I dist. 43 cap. I.

[2]) Petr. Lomb., Sent. I, 42, III.

[3]) Cod. Mon. fol 11: . . . quaerit magister Petrus in sententiis, utrum sic intelligendum sit, omnia potest quod vult posse aut omnia potest quae vult facere, et dicit neutrum concedendum, quia secundum hoc petrus esset omnipotens. quia potest omnia facere quae vult possse et quae vult facere, et ideo dicit magister in sententiis, quod dicendum est eum esse omnipotentem, quia potest facere quae vult fieri; petrus autem non potest facere quae vult fieri, quia non potest istum salvare quem vult salvari.

§ 4. Allmacht und Gerechtigkeit.

Bei Präpositinus wird es immer deutlicher, wie die dialektischen Übungen immer mehr auf eine Distinguierung des göttlichen posse hindrängen, zugleich zeigt sich aber auch, daß die hier aufgeworfenen Fragen leicht einen bedenklichen Charakter annehmen können. So stellt Präpositinus die These auf: Gott kann etwas tun, auch wenn es nicht gerecht ist, daß er es tut. Beweis: Gott kann auch tun, was er nicht tut; und wenn er etwas nicht tut, so ist es nicht gerecht, daß er es tut, und umgekehrt. Also kann Gott etwas tun, auch wenn es nicht gerecht ist, daß er es tut. Die erste Prämisse wird bewiesen durch die Autorität des Herrn, der da sagt: „Ich kann meinen Vater bitten, und er wird mir mehr als zwölf Legionen Engel senden." Ebenso sagt eine Autorität: „Wenn Gott streng mit uns verführe, würde er niemand selig machen.[1])"

Anschließend wird weiter gefragt, ob Gott mit Petrus streng verfahren könnte, ihn also verdammen und Judas selig machen könnte. Die Autorität sagt ja: „Gehe mit deinem Diener nicht ins Gericht, o Herr, weil kein Mensch vor deinem Angesichte gerechtfertigt werden wird." Also könnte er es machen, daß Petrus nicht gerecht wäre, also könnte er den Petrus verdammen und ebenso den Judas heil und selig machen. Ferner sagt Job: „Die Sterne sind nicht rein vor seinem Angesicht und in seinen Engeln findet er Unrecht." Unter den Sternen werden die guten Engel verstanden. Wenn also die Engel nicht rein sind vor seinem Angesicht, dann um so weniger Petrus. Also würde er ihn nicht selig machen, wenn er mit ihm streng verführe. Ferner: könnte Gott ihn denn nicht auferwecken wie den Lazarus oder den hl. Maternus, den er am vierzigsten Tage auferweckt hat, und ihn an den Ort der Verdienstmöglichkeit führen, wo er sündigen könnte . . .? Aber dagegen sagt eine Autorität: „Die Verdienste können nach dem Tode nicht geändert werden." Da also Petrus an den Ort des Lohnes gekommen ist, können seine Verdienste nicht geändert werden, also kann er von Gott nicht

---

Si tamen dixerimus quod dicitur omnipotens, quia de natura omnia potest facere quae vult posse aut quae vult facere, verum est. Quod enim petrus dicitur posse facere qua vult facere, de gratia est.

[1]) Ibidem: Dico tamen quod haec propositio simpliciter dici potest: deus potest facere quod non est justum eum facere; quod sic probatur:

verdammt werden.[1]) Nach Anführung einiger dialektischer Gegengründe bringt Präpositinus folgende solutio ad quaestionem: Unsere Magister antworten, daß Gott den Petrus nicht verdammen noch den Judas selig machen kann, weil dies seiner Güte und Gerechtigkeit nicht gezieme. Die Schriftstelle: „Non intres in iudicium" ist auf uns zu beziehen, in denen vieles strafwürdig ist, und denen Gott seine Gnade entziehen kann.[2])

Im weiteren Verlauf des Traktats bringt er die gegenteilige Lösung: Da es aber töricht ist, der Macht Gottes eine Grenze zu setzen, scheint es, daß man passender sagt: Gott könne den Petrus verdammen und Judas selig machen. Denn wir sehen, daß er noch größere Wunder tut, wenn er Brot in seinen Leib verwandelt, und wenn sein Körper in demselben Moment an mehreren Orten gegenwärtig ist. Der Satz, daß die Verdienste nach dem Tode nicht geändert werden können, ist nur im Bereich desselben Zustandes (also unter der Bedingung, daß man im Glorienstande bleibt) gültig. Daß nämlich ein mit guten Werken

---

deus potest facere quod non facit, et quicquid non facit non justum est, eum facere et econverso. ergo deus potest facere, quod non est justum eum facere. prima probatur auctoritate Domini dicentis: possum rogare patrem meum et exhibebit mihi plus quam duodecim legiones angelorum. Item auctoritas habet quod si deus districte nobiscum ageret, nullum salvaret.

[1]) Cod. Mon. fol. 10: Quaeritur ergo, utrum deus districte possit agere cum petro, ut sanctum petrum dampnare et judam salvare; quia auctoritas dicit: Non intres in judiium cum servo tuo Domine quia non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens. ergo posset facere quod petrus non esset justus, ergo posset dampnare petrum et cadem ratione posset sanare vel salvare judam.

Item dicit Job: astra non sunt munda in conspectu eius et in angelis suis reperit pravitatem; per astra intelliguntur angeli boni. Si ergo angeli non sunt mundi in conspectu eins. multo minus petrus, ergo si cum eo districte ageret, eum non salvaret.

Item nonne posset eum suscitare, ut lazarum vel ut sanctum maternum quem die quadragesimo suscitavit et ducere ad locum merendi, ubi posset peccare et non peccare. Non enim maior ratio est de quattuor diebus vel quadraginta quam de multis annis, et ita peccare et damnari.

Sed contra auctoritas dicit: merita post mortem mutari non possunt; ergo cum petrus ad locum praemii venerit, merita eius mutari non possunt ergo a deo damnari non potest. — Zum hl. Maternus vergl. Buchberger, Kirchl. Handl. II. S. 879.

[2]) Ibidem.

sterbender Mensch sein Verdienst verliert, ist unmöglich, aber Gott kann es machen, daß er aufersteht und in den Zustand zurückkehrt, in dem Verdienst und Mißverdienst möglich sind. Das Urteil: „Petrus hat das ewige Leben gehabt“ ist notwendig. Das gibt Präpositinus zu. Aber es ist dennoch nicht notwendig für Gott. Es ist unmöglich, daß Petrus verdammt wird, aber nicht unmöglich für Gott. Dennoch ist zu unterscheiden. Notwendig für Gott ist das Urteil: „Petrus hat das ewige Leben besessen“ d. h. es ist notwendig für Gott, daß Petrus den Genuß dessen gehabt hat, was das ewige Leben ausmacht; aber das Urteil: „Es ist notwendig, daß Petrus das ewig dauernde Leben besessen hat“, ist falsch.[1])

Dann wirft Präpositinus die Frage auf, ob Gott etwas de potentia könne, was er nicht de justitia könne. Darüber werde in der Genesis gehandelt. Der Herr sagt zu Loth: „Ich kann nichts tun, bis du dorthin gekommen bist“. Und der glossator füge hinzu: „Er konnte es zwar de potentia, aber nicht de justitia“. Ferner heißt es im Evangelium: „Er konnte in seiner Heimat keine Wunder wirken, außer daß er einige wenige Kranke heilte“, und die Auslegung ist dieselbe. Also kann Gott manches kraft seiner Macht, was er gemäß seiner Gerechtigkeit nicht kann. Aber dagegen dürfte sprechen: Was Gott tun kann, kann er in gerechter Weise tun; also: was er gemäß seiner Macht tun kann, kann er gemäß seiner Gerechtigkeit. Lösung: das Wort Gerechtigkeit bezeichnet manchmal die justitia Dei, und in diesem Sinne kann Gott alles, was er kann, gemäß seiner Gerechtigkeit, weil er alles, was er kann, in gerechter Weise kann. Manchmal bezeichnet es aber die exigentia meritorum, wie aus Tausenden von Autoritäten hervorgeht. Der Sinn ist dann folgender: Er konnte es kraft seiner Macht, aber nicht kraft seiner Gerechtigkeit, d. h. die Verdienste Loth's forderten es, daß er die Wirkung seiner Macht nicht ausübte, bis er ausgezogen wäre.[2])

---

[1]) Ibidem.

[2]) Cod. Mon. fol. 11: Item quaeritur, utrum deus possit de potentia quod non possit de justitia. De hoc habetur in Genesi. dicit dominus ad Loth: Non possum quidquam facere donec ingrediaris illo et dicit glossator: poterat quidem de potentia, sed non poterat de justitia. Item: in evangelio (Marc. IV, 5): Non poterat in patria sua aliqua miracula facere nisi quod paucos sanabat intirmos et eadem est expositio. ergo aliquid potest de potentia, quod non potest de justitia.

Wir erinnern uns hierbei an die Anselm'sche Unterscheidung der justitia Dei secundum se und secundum nos[1]), an Hugos justitia patiens und cogens[2]); bei Bonaventura tritt diese Unterscheidung dann als potentia simpliciter und potentia ordinata ad merita[3]) auf, nachdem Alexander[4]) zwischen der justitia als condecentia bonitatis (Anselm!) und der congruentia nostrorum meritorum unterschieden hat. Zugleich klingt in den letztzitierten Worten die Abaelardsche Unterscheidung zwischen dem potestatem habere und exercere[5]) nach.

§ 5. Allmacht und Barmherzigkeit.

Ähnlich wie der Verfasser der Quästionen zu den Paulusbriefen wendet sich Präpositinus der Frage zu, ob Gott den Judas so bestrafen könne, wie er es verdient habe. Daß er dies könne, scheint hervorzugehen aus dem Autoritätszeugnis, das da sagt: „Ein Gericht ohne Barmherzigkeit wird über die Menschen ergehen, die keine Barmherzigkeit üben". Also straft Gott, wie jemand verdient. Unser Summist antwortet kurz: es ist ein Gericht ohne die befreiende Barmherzigkeit (sine misericordia liberante), aber nicht ohne die mildernde Barmherzigkeit (sine misericordia mitigante).

Daß Gott den Judas so strafen kann, wie er es verdient hat, wird folgendermaßen bewiesen: Wenn Gott etwas von der Strafe nachläßt, so geschieht es aus reiner Gnade. Also kann es auch sein, daß er nichts nachläßt.

Sed contra hoc sit: quidquid deus potest facere, juste potest facere, ergo quidquid potest facere de potentia, potest facere de justitia.

Solutio: hoc vocabulum justitia quandoque notat justitiam Dei et secundum hoc quidquid potest, de justitia potest. quia quidquid potest, juste potest. quandoque notat exigentiam meritorum, ut millibus auctoritatibus, et est sensus: poterat de potentia, sed non poterat de justitia, id est: bona merita Loth exigebant, ut effectum potentiae suae ibi non exerceret, donec egrederetur. —

Die Markus-Stelle, die genauer von Abaelard in Sic et non (c. XXXIII PL 178 col. 1394 B) zitiert ist, finde ich sonst nirgends in diesem Zusammenhang verwendet. — Unter dem glossator ist natürlich Augustinus gemeint.

[1]) Anselm.: Prosl. X PL 158 col. 233.

[2]) Hugo, De Sacr. I, VIII c. VIII PL 176 col. 310.

[3]) Bonav. Sent. IV dist. 46 art. II. $_9$. 4.

[4]) Alex. Hal.: Sum. u. Theol. I $_9$. 21 m. II § 1.

[5]) Abael.: Intr. ad. ad theol. III, IV PL 178 col. 1102 C.

Nach Anführung der entgegengesetzten Ansicht kommt unser Autor zu der Lösung: Uns aber scheint es, daß Gott (den Judas) strafen kann, wie er es verdient hat. Jedoch kann er nicht strafen ohne Barmherzigkeit (sine misericordia), wohl aber ohne Erbarmen (sine miseratione). Denn er ist der Barmherzige in seinem Wesen und ein Erbarmer im Handeln. Darum war es ihm nicht möglich, nicht barmherzig (non misericors) zu sein, es war ihm aber möglich, kein Erbarmer (non miserator) zu sein.[1])

Bei scharfsinniger Betrachtungsweise könnte man auch den Satz zugeben: „Es ist für Gott möglich, gegen Judas nicht barmherzig zu sein", denn die Beifügung „gegen Judas" oder ähnliche geben dem Worte barmherzig einen Sinn, in dem die Wirkung der Barmherzigkeit bezeichnet wird.

Zur Harmonisierung der gegenteiligen Autoritäten weist Präpositinus darauf hin, daß in jedem Werke Gottes Barmherzigkeit und Wahrheit liegt, es könnte aber sein, daß die Barmherzigkeit im Sinne des Erbarmens nicht vorläge. Ebenso wird Gott es nicht unterlassen, dem Judas seine Strafe zu mildern und sich seiner zu erbarmen, aber er brauchte sich nicht zu erbarmen.[2])

Die Unterscheidung zwischen der misericordia und miseratio geht inhaltlich auf die augustinisch-anselmsche Distinktion des misericors secundum se und secundum nos zurück.[3]) Nach ihrer terminologischen Seite hin mag sie wohl den Psalmen entlehnt sein.[4]) Präpositinus hat diese Unterscheidung wahrscheinlich der sog. Epitome theologiae christianae entnommen, die zwar nicht, wie Rheinwald[5]) angenommen hatte, ein Werk Abaelards ist, aber aus dessen Schule stammt und seine Ansichten getreu wieder-

---

[1]) Cod. Mon. fol. 10.

[2]) Ibidem: Si quis tamen subtiliter inspiciat, poterit concedere hanc: deus potest non esse misericors contra judam, quia haec adjectio contra judam et similes trahunt hoc vocabulum misericors ad notandum effectum misericordiae.

Ad auctoritates respondemus, quod in quolibet opere eius est misericordia et veritas, posset tamen non esse misericordia, id est miseratio, et dicimus quod non obliviscetur judae misereri relaxando ei aliquid de poena, posset tamen non misereri.

[3]) Vergl. Anselm. Prosl. c. X PL 158 col. 233. Man beachte hier wie dort den Hinweis auf den effectus der Barmherzigkeit.

[4]) Die Attribute misericors et miserator kommen in den Psalmen häufig vor: 110, $_4$; 111, $_4$; 118, $_{76-77}$ (fiat misericordia, veniant miserationes).

[5]) Die Ausgabe Rheinwalds ist mit der Einleitung bei Migne abgedruckt (PL 178 col. 1685).

gibt.[1]) Der Text der Epitome zeigt deutlich den Zusammenhang mit Augustin und Anselm.[2])

Man hat schon bei den Fragen im vorhergehenden Kapitel (Allmacht und Gerechtigkeit) das Empfinden, daß Präpositinus um eine einheitliche Distinktion ringt, die für die dortigen Lösungen als Grundlage dienen könnte. Hier findet er eine derartige Distinktion, die zwischen der misericordia und miseratio. Ich halte die Verwendung dieser Unterscheidung für eine der wichtigsten Etappen der zu den Begriffen der potentia absoluta und ordinata führenden Entwicklung. Es kommt ihr dieselbe Bedeutung zu wie der Unterscheidung Hugos zwischen der justitia potestatis und aequitatis. Beide Distinktionen, die des Viktoriners, als auch die unseres Summisten, verfolgen dieselbe Tendenz, nämlich das göttliche Können zu distinguieren. Beide verfehlen das Ziel. Sie erreichen es nicht, weil sie bei einer Distinguierung der göttlichen Gerechtigkeit bzw. Barmherzigkeit stehen bleiben. Sie verlegen die Unterscheidung nicht in die Allmacht selbst hinein. Trotzdem bleiben die Unterscheidungen beachtenswerte Lösungsversuche unseres Problems.

§ 6. Die necessitas absoluta und determinata.

In dem Traktat De Praedestinatione erwähnt Präpositinus beiläufig die Unterscheidung zwischen der necessitas absoluta und determinata. Er schreibt sie sonderbarer Weise dem Augustinus zu. Die Stelle lautet: „Nun ist hier eine Lösung Augustins zu beachten, der da sagt, die Notwendigkeit sei entweder eine absolute oder eine determinierte, absolut z. B. daß

---

[1]) S. Denifle: Abaelards Sentenzen und die Bearbeitungen seiner Theologia. Arch. für Lit. u. K. G. d. M. I 1885 S. 402 ff. u. S. 584 ff.

[2]) Die Stelle lautet (PL 178 col. 1729 D): Et huiusmodi affectuum nominibus translative utimur, cum de Deo loquimur, ut secundum effectum et non secundum affectum de eo intelligamus. Tale est igitur: Deus iratus est, vel: Deus pacatus est, ac si dicatur: Deus punit illum, vel Deus parcit illi. Nullus enim huiusmodi affectus, nullus motus in eum cadit, qui in tranquillitate facit. Misericors ergo dicitur in se, sicut et benignus, miseratoriu exhibitione (Vgl. Präpos.). Si ergo non esset cui misereretur, nec miserator esset.

Hic solet quaeri, utrum benignior esse possit, vel magis miserator. Posset enim pluribus dona conferre et eos salvare. Posset pluribus misereri et parcere Sic igitur benignior et magis miserator, vel minus posset esse, aut etiam non miserator, cum etiam posset non fuisse cui misereretur. Sed quid hic quoque responderi valeat ex superioribus cognosci potest. Non enim pro ratione assignata superius pluribus bona conferre vel pluribus misereri vel aliter quam faciat, facere potest.

Gott existiert — determiniert z. B.: es ist notwendig, daß dieser selig wird, wenn er prädestiniert ist. Doch der Sinn ist (im letzteren Falle) derselbe, wie wenn es gewöhnlich heißt, daß dies wahr ist, wenn das necessarium consequentiae gemeint ist."[1])

Diese Unterscheidung zwischen der absoluten und determinierten Notwendigkeit geht sicherlich auf Abaelard[2]) zurück, an den manche Stellen der Summe des Präpositinus erinnern.[3]) Es ist bezeichnend, daß diese Termini, die sich m. W. sonst nirgends nachweisen lassen, hier auftauchen. Sie mögen wohl auf Alexander bei der Bildung der Begriffe potentia absoluta und determinata nicht ohne Einwirkung geblieben sein.

§ 7. Aus Präpositinus' Bußlehre.

Von einem besonderen Einfluß der Allmachtsunterscheidung auf das ganze System des Präpositinus kann man nicht reden. Wir wollen hier nur Einiges aus seiner Bußlehre erwähnen, das später Bedeutung gewinnt. Bei der Frage, ob die Reue dem Sündennachlaß vorangehe, unterscheidet er einen doppelten Sinn von remissio peccatorum. Man spricht von einer remissio im Sinne der Nichtimputation und in diesem Sinne geht die Reue der remissio naturgemäß voran. Ferner wird mit remissio die gratia remittens bezeichnet, d. h. der Glaube, und in diesem Sinne geht die remissio der Reue

---

[1]) Cod Mon. fol. 13: Nunc attendenda est quaedam hic solutio Augustini (?) dicentis: quod necessitas quaedam absoluta quaedam determinata. Absoluta ut: deum esse, determinata: ut istum esse salvandum, est necessarium, si praedestinatus est. Sed idem est sensus cum (?) eo (?) quod dici solet, quod ei necessarium est consequentiae, verum est.

Wie der Name Augustins mit dieser Unterscheidung verbunden werden konnte, ist mir unerklärlich. Es ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß hier ein Versehen bei der Abkürzung vorgekommen ist. Viele Stellen dieses Blattes sind unleserlich, z. B. im letzten Satz dieses Zitats die zwei Worte hinter sensus; ebenso könnte statt consequentiae — consequendi gelesen werden. Darauf weist auch eine von einer späteren Hand stammende Randbemerkung: falsum est, si „consequendi". Ich konnte vorläufig keine andere Handschrift zum Vergleich heranziehen.

[2]) Introd. PL 178 col. 1112 ff.

[3]) Wir können im Rahmen dieser Arbeit auf die Abhängigkeit des Präpositisnus von Abaelard und seiner Schule nicht näher eingehen. Ich glaube aber, daß es mir in einer anderen geplanten Arbeit gelingen wird, nachzuweisen, daß der Einfluß der Theologie Abaelards und seiner Schule auf die Folgezeit ganz bedeutend ist (Gandulph!). Was Präpositinus anbelangt, so will ich nur auf einige in unser Darstellung berührte Einzelheiten hinweisen Abaelardisch ist die Betonung des posse de natura bei Gott und des kreatürlichen posse de gratia. Die Beispiele „virginem parere, caecum vi-

voraus.[1]) Die Gnade vertreibt die Sünde wie das Licht die Finsternis. Sofort wenn de Gnade da ist, ist die Todsünde nicht mehr da.[2]) Jede (der Intensität nach) beliebige Reue, sofern sie nur mit der caritas vereint ist, genügt zur Tilgung jeder läßlichen Sünde und auch jeder Todsünde.[3]) Im Verein mit der caritas könnte zur Tilgung einer läßlichen Sünde eine mäßige Reue erweckt werden, die aber mit der caritas nicht vereinbar wäre, wenn es sich um die Tilgung einer schweren Sünde handelte. Den Einwand, Gott könne durch Eingießung jedes noch so geringen Maßes von Gnade die Todsünde tilgen, schneiden einige einfach ab mit der Bemerkung, es sei für die göttliche Majestät nicht geziemend, daß eine verhältnismäßig schwere Sünde durch eine so geringe Reue getilgt würde. Wenn man sich jedoch darauf beruft, daß der göttlichen Macht keine Grenze gesetzt werden dürfe, so läßt es sich passend sagen, daß, solange die Verben auf Gott bezogen werden, die Sätze richtig sind, z. B. Gott kann es machen, und wenn das Passiv gesetzt wird, muß es Gott zugeschrieben werden, z. B. durch diese geringe Reue kann die Sünde getilgt werden — sinngemäß zu ergänzen: von Gott. Das gibt Präpositinus zu sowohl mit Hinzusetzung des Ausdruckes „von Gott", als auch ohne sie. Es ist ähnlich wie mit den Sätzen: jenes Buch kann von jemand gelesen werden, und dieses Buch kann gelesen werden, jedoch de potentia aliena, nicht de potentia propria, wie Anselm von Canterburg sagt. Wird aber das Verbum auf die Reue bezogen und die Beziehung zu Gott ausgeschaltet, so ist der Satz falsch, z. B. eine geringe Reue kann die Sünde tilgen.[4])

---

dere" sind aus Introd. PL 178 col. 1111 C, D entnommen und die dort erwähnten Ausdrücke usitatus naturae cursus, praeter solitum mögen auf die Unterscheidung des Präpositisnus zwischen den causae consuetae und non consuetae nicht ohne Einfluß gewesen sein. Ferner scheint mir der Ausdruck „districte agere", der bei Alexander als districta justitia auftaucht, abaelardisch zu sein (Vergl. Exposit. in ep. Pauli ad Rom II PL 178 col. 834 C).

Weiterhin ist für die Theologie der Folgezeit bedeutungsvoll Abaelards Erlösungslehre, seine Lehre vom Verdienst, von der Kausalität des malum. Im Rom.-Kommentar kommen sogar Stellen vor, die einen ethischen Voluntarismus nach Ockhams Art zu lehren scheinen (PL 178 col. 869).

[1]) Cod. Mon fol. 121.

[2]) Ibidem.

[3]) Ibidem.

[4]) Ibidem.

So finden wir am Schluß der Entwicklung der Allmachtsdefinition einen Hinweis auf Anselm,[1]) der nächst Augustin als erster die Klärung der Begriffe des Könnens, der Macht in Angriff genommen hatte. Die Vollendung der Allmachtsdefinition ist bei Präpositinus insofern erreicht, als er die beiden Definitionen Hugos zu einer verbindet.

Wilhelm von Auxerre.

§ 1. Der Allmachtsbegriff.

Wilhelm von Auxerre, der in vielen Punkten auf den Schultern des Präpositinus steht, führt die beiden Allmachtsdefinitionen Hugos gesondert an. Gott ist allmächtig, weil er alles kann. Wollte man daraus schließen, er könne also laufen, sündigen usw., so stimmt das nicht; denn durch den Terminus „alles" werden die Geschöpfe als der göttlichen Macht unterworfene Gegenstände bezeichnet. Er läßt sich nicht auf Gott wie auf ein Objekt zurückbeziehen. Wenn es aber heißt, Gott kann laufen, dann wird das Laufen nicht nur als Objekt der göttlichen Macht bezeichnet, sondern auch als Akzidenz, das Gott wie einem Gegenstande zukommt. Also liegt hier eine fallacia accidentis vor.

Gegen den Einwurf, Gott müßte nach der obigen Definition auch sündigen können, unterscheidet Wilhelm eine doppelte Antwort. Im Zusammenhang mit der Meinung derer, die die Sünde für ein Nichts halten, ist der Einwand unbegründet, denn die Sünde ist dann in jenem Begriff „alles" nicht enthalten. Das Böse hat ja nach Augustin keine causa efficiens, sondern deficiens. Nach denen, die die Sünde für ein aliquid halten ist zu sagen: Gott kann nicht alles schlechthin tun, sondern alles, was eine reine Macht hedeutet (quae posse purae potentiae est), aber sündigen ist nicht ein Zeichen reiner Macht, sondern vielmehr von Ohnmacht, Schwäche[2]). Einen ähnlichen Einfluß auf die

[1]) Vergl. Ans.: Cur Deus h. cap. XII und XVIII.

[2]) Aurea doctoris acutissimi Domini Guilelmi Altissiodorensis in IV sententiarum libros perlucida explanatio. Parisiis Franc. Regnault. — Wir zitieren diese Ausgabe unter dem bekannteren Titel Summa aurea. S. aurea, cap. XI de potentia Dei fol. 26 col. 2:

Circa primum dicitur quod deus est omnipotens, quia potest omnia. Sed si hoc, ergo potest currere, ergo potest peccare Sed ad primum diecendum est, quod non valet, quia cum dicitur: deus potest omnia, per

Allmachtsdefinition hatte bereits die Summa sententiarum[1]) dem Begriff des malum eingeräumt.

§ 2. Der Begriff des Möglichen.

Wilhelm greift auch die Frage nach dem Möglichen schlechthin auf Er führt in diesem Punkte drei verschiedene Meinungen an. Die einen sagen, nur das sei schlechthin möglich, was secundum causas inferiores möglich ist. Nach diesen folgt daraus, daß etwas für Gott möglich ist, nicht der Schluß: also ist es möglich. Ebenso ist es nach ihnen nicht möglich, daß eine Jungfrau geboren hat, wenn es auch wahr ist. Da aber diese Meinung gegen die Logik und gegen die Autoritäten ist, kann Wilhelm sie nicht aufrecht erhalten.[2])

Die zweite Meinung geht dahin, daß alles das und nur das schlechthin möglich ist, was secundum causas superiores möglich ist. Nach dieser Ansicht ist der Schluß richtig: Dieses ist Gott möglich, also ist es möglich[3]).

Die dritte Richtung behauptet, der Begriff des Möglichen gelte nicht ausschließlich secundum causas inferiores, aber auch nicht ausschließlich secundum causas superiores, sondern manchmal nach diesen und manchmal nach jenen. Je nach dem Zu-

---

hunc terminum omnia significantur creaturae ut subjectae potentiae divinae; nec retorquetur ad deum ut ad subjectum, sed cum dicitur: potest currere deus, significatur cursus non solum ut subjectum divinae potentiae, sed etiam ut accidens deo tamquam subjecto, unde est ibi fallacia accidentis.

Ad hoc argumentum deus potest omnia, ergo potest peccare duobus modis respondetur: secundum illos qui dicunt quod peccatum nihil est, non valet argumentatio, quia paccere non continetur sub illa univertate, malitia enim secundum Augustinum non habet causam efficientem sed deficientem. Secundum illos qui dicunt, quod peccatum est aliquid, dicendum est, quod deus non potest facere omnia simpliciter, sed omnia quae posse est purae potentiae, sed posse peccare non est purae potentiae imo impotentiae potius

[1]) S. S. PL 176 col. 68 B.

[2]) S. aurea cap. XI qu II fol. 26 col. 4: Quidam enim dicunt quod solum illud est possibile simpliciter, quod est possibile secundum causas inferiores, unde secundum istos non sequitur: hoc est possibile deo ergo est possibile. secundum istos etiam virginem peperisse est impossibile, licet sit verum. . . . . Sed haec solutio nulla est, est enim contra artem . . . Item contra istos est Augustinus . . . . dicimus quod haec opinio non potest sustineri.

[3]) Ibidem: Alii dicunt quod omne illud et solum est possibile simpliciter, quod est possibile secundum causas superiores. unde secundum istos bene sequitur: hoc est possibile deo, ergo est possibile.

sammenhang bezeichne es verschiedene Möglichkeiten. In dem Satz: es ist möglich, das Gott existiert, bezeichnet das Wort „möglich" die Möglichkeit secundum causas superiores, und so ist es wahr. In dem Satz: es ist möglich, daß ein Blinder sieht, bezeichnet es die Möglichkeit secundum causas inferiores und ist somit falsch. Nach dieser Ansicht ist es jetzt möglich, daß die Jungfrau geboren hat; einst war es jedoch unmöglich.[1])

Gegen diese dritte Meinung hinsichtlich des possibile besteht aber der Einwand: wenn etwas durch irgendeine Möglichkeit möglich ist, dann ist es schlechthin möglich. Darum schließt sich Wilhelm der zweiten Ansicht an, die behauptet, alles das, und lediglich das, ist schlechthin möglich, was secundum causam superiorem, d. h. nach Gott möglich ist. Dadurch ist der Fall, daß es sich um ein possibile secundum causas inferiores handelt, nicht ausgeschaltet, weil alles dies Gott möglich ist, aber nicht umgekehrt.[2])

Bei der Widerlegung der Einwände gegen diese seine Meinung verwendet Wilhelm die Unterscheidung zwischen der Wahrheit de re und de dicto. Der Einwurf: „Eine Jungfrau, die Jungfrau bleibt, kann nicht gebären, also ist es unmöglich, daß eine Jungfrau, die Jungfrau bleibt, gebiert", ist de re wahr, de dicto falsch.[3])

Die von Präpositinus aufgeworfene Frage, ob Gott das Unmögliche möglich gemacht hat, kehrt auch bei Wilhelm von Auxerre wieder. Die Antwort darauf lautet: Gott hat nicht das

---

[1]) Ibidem fol. 27 col. 1: Propter hoc dicunt alii quia nec tantum secundum causas inferiores dicitur quid possibile, nec tantum secundum causas superiores, sed aliquando secundum has, aliquando secundum illas; quia secundum diversa adjuncta haec dictio possibile copulat pro diversis possibilibus. Unde cum dicitur possibile est deum esse, haec dictio possibile copulat pro possibilitate secundum causas superiores et sic est vera. et cum dicitur possibile est caecum videre, copulat pro possibilitate secundum causas inferiores et sic falsa est. isti dicunt quod virginem peperisse modo est possibile, aliquando tamen fuit impossibile.

[2]) S. aurea c. XI q. II fol. 27 col. 1: Sed iterum contra hanc opinionem obicitur: . . . si aliquid est possibile aliqua possibilitate, est possibile simpliciter . . . Unde adhaeremus secundae opinioni, quae dicit quod omne illud et solum illud est possibile simpliciter, quod est possibile secundum causam superiorem, scil. secundum deum, et non excluditur quando est possibile secundum causas inferiores, quia omne tale est possibile deo, sed non econtrario.

[3]) Ibidem.

Unmögliche möglich gemacht, sondern was vorher möglich war, hat er in den Akt umgesetzt. Daß die Jungfrau gebar, war vor der Inkarnation möglich possibilitate increata, wie es vor der Existenz der Welt veritate increata wahr gewesen ist, daß die Welt existieren wird; denn der veritas increata entspricht die possibilitas increata. Aber über diese haben die Philosophen nicht nachgedacht. Darum hielten sie das für unmöglich, was Gott als möglich erwiesen hat. Darum kann man von einem impossibile secundum quid, secundum opinionem philosophorum sprechen.[1])

Der Hinweis auf das Korrespondenzverhältnis zwischen der veritas increata und possibilitas increata zeigt deutlich wie sich der Begriff des Möglichen dem des logisch Seienden, Denkbaren immer mehr nähert.

§ 3. Die potentia pure considerata und die potentia determinata.

Auf aristotelische Termini sind wir bereits im vorhergehenden Kapitel gestoßen.[2]) Noch mehr zeigt sich die Benutzung des neuen Aristoteles, wenn Wilhelm von der potentia materialis bzw. passibilis und der potentia formalis bzw. activa spricht. Die potentia materialis enthält ein auf die Wirkung hinzielendes Vermögen nur in der Aufnahmefähigkeit, aber die formale oder aktive Potenz enthält ein Können, das sich auf die Wirkung erstreckt.[3]) In wahrscheinlicher Anlehnung an Anselm[4]) spricht Wilhelm von einer Einteilung der potentia passiva in eine parata und non parata, die bei Alexander und Bonaventura als potentia

---

[1]) Ibidem: Ad tertium objectum dicimus quod deus non fecit de impossibili possibile, sed quod erat possibile prius, fecit in actu . . . . Unde dicimus quod virginem parere ante incarnationem fuit possibile possibilitate increata sicut et mundum fore, antequam esset, fuit verum veritate increata et possibile possibilitate increata. Veritati enim increatae respondet possibilitas increata, sed de hac non cogitaverunt philosophi. unde judicabant illud impossibile, quod deus ostendit possibile . . . unde . . . intelligitur impossibile secundum quid, secundum opinionem philosophorum.

[2]) Vergl. fallacia accidentis.

[3]) S. aurea c. XI fol. 26 col. 2: duplex est potentia, sc. materialis et passibilis et formalis sive activa. potentia materialis non habet posse super effectum nisi in suscipiendo, sed potentia formalis sive activa habet posse super effectum

[4]) Anselm: Dial. de casu Diaboli cap. XII PL 158 col. 343 C.

aptata und non aptata auftritt. Wir werden die Entwicklung dieser Begriffe dann bei Bonaventura im Zusammenhang behandeln.[1])

Bei Gott gibt es nur eine aktive Potenz. Wie verhält sich diese nun in konkreten Fällen? Kann Gott den Petrus verdammen oder den Judas selig machen? Anscheinend ja, denn im Genesiskommentar legt Augustin Gott die Worte in den Mund: „Possum de potentia, sed non possum de justitia". Also kann Gott vieles de potentia, aber nicht de justitia. Wenn er also auch de justitia den Petrus nicht verdammen oder Judas selig machen kann, so kann er es de potentia, also kann er es schlechthin (simpliciter).[2])

Andere sagen: Gott kann den Petrus nicht verdammen, er kann jedoch den Judas selig machen, denn seine Erbarmungen gehen über alle seine Werke hinaus.[3])

Zur Lösung dieser Frage stellt Wilhelm eine Unterscheidung auf. Es gibt einige, die kraft einer endgültigen und unwiderruflichen Entscheidung absolut gerettet sind und ebenso einige, die absolut verdammt sind, wie es von jenen heißt, die wider den Hl. Geist sündigen. Von den absolut Geretteten und Verdammten sagt Wilhelm, daß Gott jene nicht verdammen bzw. diese nicht retten kann. Darum hat Gott den Petrus nur unter Wahrung seiner Gnadensicherheit zurückberufen. Es gibt aber andere, die mittelmäßig gut bzw. mittelmäßig schlecht sind und nicht absolut und unwiderruflich gerettet oder verdammt sind. So ist es mit Trajan, der auf Bitten des hl. Gregor auferweckt und in den Zustand des gegenwärtigen Lebens zurückberufen wurde, ebenso mit vielen andern, die auf Bitten von Heiligen wiedererweckt wurden. Von solchen behauptet Wilhelm, daß Gott sie retten bzw. verdammen kann.[4])

---

[1]) Die genannten Termini nennt Wilhelm v. Auxerre: S. aurea c. XI fol. 26 col. 3. Aus dieser Stelle, auf die wir später ausführlicher zu sprechen kommen, wollen wir hier nur einen Satz zitieren: homo . . . potest facere quod in se est, quo facto deus faciet quod in se est. Darin liegt wohl der Anfang des später in der Gnadenlehre so oft genannten Satzes; Facienti quod in se est . . . , der bereits bei Alexander auftaucht.

[2]) S. aurea cap. XI, q. V fol. 27 col. 2

[3]) Ibidem: Ad hoc dicunt quidam quod deus non potest damnare petrum tamen potest salvare judam, quia miserationes eius super omnia opera eius . . . — Diese Ansicht vertritt auch Thomas v. Aquin.

[4]) S. aurea c. XI q. V fol. 27 col. 3: Solutio: Ad hoc dicimus quod quidam sunt absoluta salvati ex diffinitiva sententia irrevocabili et quidam absolute

Bei der Widerlegung der Einwände prägt Wilhelm den Ausdruck potentia pure considerata und stellt dieser ein posse entgegen, das begrifflich eine Beziehung zur Gerechtigkeit enthält. Gott kann de potentia pure considerata den Petrus verdammen. Dabei wird die Macht Gottes und die natürliche Fähigkeit des Petrus, zu sündigen und nicht zu sündigen, ins Auge gefaßt; (es wird also nicht etwa das Faktum der Verdienste Petri vorausgesetzt). Daraus läßt sich aber nicht die Schlußfolgerung im Sinne des obigen Syllogismus ziehen: „Also kann er den Petrus verdammen." Denn das Wort „kann" enthält in der Konklusion eine Beziehung zu seinen Verdiensten.[1]) Es schwebt hier Wilhelm ein ähnlicher Gedanke vor wie dem Präpositinus, als er meinte, der Zusatz „gegen Judas" gebe dem Worte barmherzig einen Sinn, der auf die Wirkung der Barmherzigkeit, also auf die faktische Tatsächlichkeit hindeute.

Wilhelm führt noch eine andere Lösung an, die auf Gilberts Meinung beruht, daß Gott das Geschehene ungeschehen machen kann. Wenn es wahr ist, was der Magister Gilbert im Kommentar zum Buch des Boethius De Trinitate sagt — er behauptet nämlich, Gott könne es machen, daß Petrus niemals gewesen wäre — dann kann man dementsprechend sagen, daß Gott den Petrus verdammen kann, denn er kann machen, daß Petrus jetzt zu existieren beginnt, daß er zu sündigen vermag, sündigt und so verdammt wird.[2]) Wilhelm lehnt diese Ansicht nicht ab.

damnati sicut dicitur de illis qui peccant in Spiritum Sanctum . . et sic de absolute salvatis et damnatis dicimus quod deus non potest damnare istos vel salvare illos. Unde dicimus, quod deus non revocavit petrum, nisi salva confirmatione sua. Sed sunt alii mediocriter boni vel mediocriter mali, qui non sunt absolute et irrevocabiliter salvati aut damnati. Sicut Trajanus, qui resuscitatus fuit et revocatus ad statum praesentis vitae precibus beati Gregorii et multi alii de precibus sanctorum resuscitati sunt. De talibus dicimus quod deus potest istos salvare et damnare illos. — Die Legende von der Auferweckung Trajans stammt aus der Vita sancti Gregorii des Joh. Diaconus (lib. II, cap. 45) und ist bereits von Abaelard in Sic et non (PL 178 col. 1499) erwähnt. Sie findet sich m. W. bei allen Scholastikern im Zusammenhang mit der oben genannten Frage. Vgl. die Dissertatio critica in der Leoninischen Thomas-Ausg. Th. Aqu. Opera omnia. Romae tom. I pag. CCCXLI).

[1]) S. aurea, cap. XI q. V fol. 27 col. 3: Ad primo objectum dicimus, quod deus de potentia pure considerata potest damnare petrum, et habito respectu ad potentiam dei et potentiam petr naturalem qua potuit peceare et non peceare, sed non sequitur: ergo potest damnare petrum, quia hoc verbum potest in conclusione respicit merita.

[2]) S. aurea, c. XI q. V fol. 27 col. 3.

[3]) S. aurea, cap. XI q. VI fol. 27 col. 4.

Diese unklare, wenn nicht zustimmende Stellungnahme zu der These Gilberts spiegelt sich auch in der Frage wider, ob Gott aus einer Gefallenen eine Jungfrau machen könne. Wilhelm führt wiederum zwei Lösungen an. Gott kann aus einer Gefallenen eine Jungfrau machen, aber man sagt, er könne es nicht, weil er es nicht erwiesen hat, daß er es könne. Man liest davon nichts, während man doch von Blindenheilungen und Totenerweckungen liest.[1]) Man kann auch sagen, — so lautet die zweite Lösung — daß Gott aus einer Gefallenen nicht eine Jungfrau machen kann mit der vollen Würde der Jungfräulichkeit. Er kann sie wohl seelisch unbefleckt und körperlich unversehrt herstellen; er kann aber nicht machen, daß sie nicht verletzt gewesen wäre.[2])

Den Grundgedanken der ersten Lösung unterstreicht Wilhelm im weiteren Verlauf der Quaestio noch schärfer. Er erwähnt einen Einwand gegen die zweite Lösung, nämlich: Wenn Gott jetzt nicht geben kann, wie er es früher gegeben, dann hindert irgend etwas die Macht Gottes; also ist Gott nicht allmächtig. Darum — fährt unser Autor fort — kann man auch sagen, wie es Magister Gilbert sagt: Gott kann es machen, daß die Betr ffende niemals gefallen ist; denn soweit es an ihm liegt (quantum in se), verhält er sich nicht anders zu den Dingen, wie er sich von Ewigkeit her verhielte. Daher gelten Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft ex parte rerum, nicht ex parte Dei. Wenn es also heißt, das Geschehene könne nicht ungeschehen sein, so liegt die Notwendigkeit auf seiten der Dinge nicht auf seiten Gottes. Wir haben uns aber daran gewöhnt, so unter der Voraussetzung der Vergangenheit zu sprechen. Daher spricht auch Hieronymus cum suppositione praeteriti, wenn er sagt, Gott könne nicht aus einer Gefallenen eine Jungfrau machen; denn er kann es nicht cum suppositione praeteriti, er kann es jedoch secundum se, da er allmächtig ist.[3])

Diesem posse secundem se liegt derselbe Sinn zu Grunde wie dem obigen Begriff der potentia pure considerata. Es veranschaulicht uns jedenfalls deutlich den Zusammenhang mit der Anselmschen Unterscheidung der göttlichen Attribute secundum se und secundum nos.

---

[1]) S. aurea, cap. XI q. VI fol. 27 col. 4.
[2]) S. aurea, cap. XI q. VI fol. 27 col. 4.
[3]) Ibidem.

An einer anderen Stelle wendet sich Wilhelm gegen die Argumentation: quicquid poterat ibi facere, poterat de justitia, ergo quidquid poterat ibi de potentia, poterat de justitia. Die Worte quicquid potest deus facere bezeichnen die göttliche Macht zusammen mit seiner Güte in all ihren Erscheinungsformen, die Worte potest de potentia dagegen bezeichnen nicht auch die Güte. Darum wird hier der Begriff der Macht in gewisser Weise enger gefaßt. (Der Umfang des Begriffs wird aber weiter.) Und so liegt hier eine fallacia secundum quid et simpliciter vor.[1])

Für ebenso verfehlt hält Wilhelm die Argumentation: nihil poterat ibi de potentia nisi juste, ergo quidquid poterat ibi de potentia, poterat de justitia; denn im Obersatz berücksichtigt der Begriff juste nicht die damalige Lage, sondern ist ganz allgemein gefaßt, wie wenn gesagt würde: Wann und wie auch immer Gott sie straft, so straft er gerecht. Im Schlußsatz dagegen berücksichtigt diese Determination „de justitia" nur die damalige Lage.[2]) Aus all diesen Ausführungen leuchtet jene Gerechtigkeitsunterscheidung, die wir bereits bei Anselm kennen gelernt und bei den meisten anderen Scholastikern in dieser oder jener Form festgestellt haben. Der Fortschritt, das Charakteristische bei Wilhelm von Auxerre besteht darin, daß er die Distinktion immer mehr in die Allmacht hinein verlegt. Er spricht von der potentia pure considerata und dem posse, quod respicit merita, von der potentia cum bonitate und der bloßen Macht ohne die Güte. Allerdings macht sich die alte Gewohnheit, die Unterscheidung einer doppelten Möglichkeit in ein anderes göttliches Attribut und nicht in die Allmacht zu legen, auch noch geltend. So behauptet Wilhelm, man könnte geradezu sagen: quidquid poterat ibi deus de potentia, poterat de justitia, und umgekehrt. Doch ist dabei eine doppelte Gerechtigkeit zu unterscheiden: die justitia condigni und die justitia congrui. De justitia condigni hatte es Loth nicht verdient, daß Gott die Sodomiten in seiner Gegenwart schonte. De justitia condigni konnte Gott sie also in seiner Gegenwart

---

[1]) Ibidem.

[2]) Ibidem: Ad secundo objectum dicimus, quod non valet haec argumentatio: nihil poterat ibi de potentia nisi juste, ergo quicquid poterat ibi de potentia, poterat de justitia: quia in prima haec dictio juste non respicit statum qui tunc erat sed communiter, ac si diceretur: quocumque tempore et quocumque modo deus eos puniat, juste punit, sed in conclusione haec determinatio de justitia respicit tantum statum qui tunc erat.

strafen. Aber de congruo hatte es Loth verdient, daß der Herr sie in seiner Gegenwart schonte.[1])

Wie Präpositinus im Anschluß an den Lombarden die Frage berührte, ob die bekannte augustinische Allmachtsdefinition im Sinne des quicquid vult facere oder quicquid vult fieri zu deuten sei, so auch Wilhelm. Er entscheidet sich mit dem Sentenzenmagister für das quicquid vult fieri, betont aber noch mehr die Interpretation der augustinischen Formel im Sinne der Schule Abaelards, wie sie auch der Lombarde bereits angeführt hatte, nämlich: deus est omnipotens, quia potest facere ex se et per se, quicquid vult facere. Ähnlich hatten sich auch Gandulph und Präpositinus ausgesprochen. Wilhelm analysiert dann diesen Satz und fährt fort: In dem quidquid liegt ein Hinweis auf den Begriff der impletudo potentiae, der Allmachtsfülle, die nicht für eine bestimmte Wirkung determiniert ist, wie die Wärmepotenz für das Wärmen determiniert. Durch das ex se und per se werden drei Momente ausgeschaltet, nämlich indigentia auxilii extrinseci, coactio und impedimentum extrinsecum; denn wenn Gott gehindert oder gezwungen werden könnte oder eine Hilfe benötigte, wäre er nicht allmächtig.[2]) So verbindet Wilhelm die zwei Momente der coactio und prohibitio, die Anselm[3]) immer von der göttlichen Allmacht fernzuhalten suchte, mit dem dritten Machtdefekt der indigentia, in dessen Negation die Abaelardsche Schule das Wesen der Allmacht erblickte.[4])

---

[1]) Ibidem: Posset ad hoc planius dici quod quicquid poterat ibi deus de potentia, poterat de justitia et econverso. Sed distinguenda est: quia duplex est justitia scil. justitia condigni et justitia congrui. de justitia condigni non meruerat loth quod deus parceret sodomitis eo praesente. Unde de justitia condigni poterat punire eos eo praesente. Sed de congruo meruerat loth quod dominus parceret eis eo praesente.

[2]) Petr. Lomb.: Sent. I dist. 42 cap. III.

[3]) S. aurea c. 10 q. VI fol. 27 col. 4: Sed quaerit magister in sententiis, an intelligatur sic: potest facere quicquid vult facere, aut sic: potest facere quicquid vult fieri. et dicitur quod ultimo, quia si primo modo, sic esset petrus omnipotens potest enim facere quicquid vult facere, aliter non esset beatus. Sed melius dicendum est quod deus est omnipotens, quia potest facere ex se et per se quicquid vult vacere, et per hoc quod dicitur: quicquid, intelligitur impletudo potentiae, quae non est determinata ad aliquem effectum, sicut potestas calefaciendi determinata est ad calefacere. per hoc quod dicitur „ex se et per se" removentur tria: scil. indigentia auxilii extrinseci et coactio et impedimentnm. si enim posset impediri vel cogi vel indigeret auxilio, non esset omnipotens.

[4]) Cur Deus h. II, XVIII PL 158 col. 422.

Der Ausdruck impletudo potentiae ist ein neuer Terminus für die potentia pure considerata, der die potentia determinata gegenübergestellt wird. In dieser Unterscheidung zwischen der potentia pure considerata und der potentia determinata haben wir zum ersten Male eine Distinktion vor uns, die sich inhaltlich mit jener späteren Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta und ordinata vollständig deckt. Es hat für den Dogmenhistoriker einen eigenen Reiz, von diesem Punkte der Entwicklung aus, Rückschau zu halten auf all die Bemühungen um eine Allmachtsunterscheidung, auf all die Anstrengungen des Geistes, die sich auf das von Augustinus gebotene Material richteten. So entdeckt der Historiker hinter den starren Begriffen und Formeln der Scholastiker pulsierendes Leben, schaut, wie ein jeder von ihnen die individuellen Kräfte seines Geistes daransetzt: Anselm seinen auf Klärung der Begriffe drängenden Intellekt, Abaelard seine nach Originalität haschende, kritische Veranlagung, Hugo seine synthetische Begabung, andere ihren in mühevoller Quästionen-Kleinarbeit sich auswirkenden Fleiß. Wilhelm von Auxerre erarbeit mit seiner an Aristoteles geschulten Geistesschärfe die erwähnte Allmachtsunterscheidung, wie er ja auch sonst in Distinktionen ein Meister ist.[1]) Inzwischen ist der lebendige Zusammenhang mit Augustin etwas gelockert worden. Der augustinische Konvenienzgedanke wirkt zwar in manchen Termini noch nach — ich denke z. B. an das meritum congrui — im übrigen ist er aber verloren gegangen. Es mußte erst wieder ein Mann kommen, der sich im Innersten seiner Seele mit Augustin verwandt fühlte, der sich in Augustin ganz versenkte, der die scholastische Teologie wiederum in den Geist Augustins hineintauchte, ohne dabei den neuen Aristoteles preiszugeben, und das war Alexander von Hales.

§ 4. Die Grenzen der potentia pure considerata.

Gott kann nicht nur das, was secundum cursum naturae geschieht, sondern auch was über die Natur (supra naturam)

---

[1]) Ich erinnere nur an die Unterscheidung opus operantis und opus operatum (S. aurea, lib. IV fol. 2 col 1) an die distinctio huius verbi „est", quod potest significare actualem inhaerentiam vel naturalem cohaerentiam (S. aurea, cap. XII q. VII fol. 28 col. 1). Auch die Unterscheidung meritum condigni u. congrui tritt m. W. bei Wilh. zum ersten Male auf.

hinausgeht, wie Blinde sehend machen, Tote auferwecken, aus der Rippe Adams eine Frau machen und ähnliches, was die Natur nicht wirken kann.[1])

Wo liegt nun die Grenze für die göttliche Macht. Was kann Gott nicht? Wilhelm beantwortet die Frage, ob Gott aus einem Esel einen Menschen machen könne folgendermaßen: Ja, dieses kann durch Gottes Macht geschehen, wenn es auch nicht durch die Natur geschehen kann. Wir geben aber nicht zu, daß Gott es machen könne, daß dasselbe Wesen Mensch und Esel zugleich sei, oder daß derselbe Gegenstand schwarz und weiß zugleich sei. Denn Gott kann sein Wesen nicht verneinen noch dagegen handeln, er würde aber gegen seine Weisheit und Ordination und seine Güte, die alles aufs beste disponiert hat, handeln, wenn er es täte, daß dasselbe Wesen Mensch und Esel wäre.[2])

Der Sinn dieser Ausführungen ist der, daß Gott das Widerspruchsvolle, Undenkbare nicht machen kann. Auf diesen Punkt, zumal auf die augustinischen Termini contra se, contra sapientiam et ordinationem werden wir bei Bonaventura des näheren eingehen. Vorläufig mag dieser Hinweis genügen.

6. Kapitel.

Wilhelm von Auvergne.

§ 1: Der Begriff der potentia prima und des posse absolutum.

Bevor wir uns Alexander von Hales zuwenden, müssen wir noch kurz auf Wilhelm von Auvergne eingehen, der der Schöpfer

---

[1]) S. aurea, cap. XI q. I fol. 26 col. 2: Non solum autem potest deus ea quae sunt secundum cursum naturae, sed ea quae sunt supra naturam, ut caecos illuminare, mortuos suscitare et de costa adae mulierem facere et consimilia, quae natura non potest facere. — Ebenso wie die beiden ersten Beispiele, die sonst öfters genannt werden, ist auch das dritte Beispiel wahrscheinlich aus Abaelard entlehnt (Introd. PL 178 col. 1111 D).

[2]) Ibidem fol. 26 col. 4: Quod concedimus, potest enim fieri a deo quamvis non possit fieri a natura. non tamen concedimus quod deus possit facere quod idem sit homo et asinus simul, aut quod idem sit nigrum et album simul, quia non potest negare se nec facere contra se, faceret autem contra sapientiam suam et ordinationem et bonitatem suam, qua optime omnia disposuit, si faceret quod idem esset homo et asinus. —

des Begriffs der potentia absoluta[1]) genannt werden kann. Der Terminus absolut, der bisher fast nur auf die absolute Prädikationsweise angewandt wurde, tritt hier als Wesenscharakteristikum Gottes und seiner Macht auf. Gott ist der primus potens. Er wirkt durch seinen freiwählenden Willen. Was wäre das aber für eine Wahlfreiheit, wenn er nicht andere Wirkungen hätte setzen können oder keine andere Welt hätte schaffen können, eine größere oder kleinere oder bessere. Wer hat denn seine Macht auf diese bestimmte Schöpfertätigkeit beschränkt? Genügte sie etwa nicht zu größeren Werken? Das ist unmöglich, denn das posse primum ist ein posse absolutum und ein posse simpliciter, nicht ein posse huius aut illius, wie in uns die Fähigkeit, zu laufen oder nicht zu laufen, ist.

Wenn jemand sagt, das Können des primus potens enthalte den Sinn, etwas zu tun, so ist das falsch; denn schon von einem bestimmten Menschen sagen wir: er kann zeugen, auch wenn er nicht zeugen wird, und: durch seine Zeugung können Menschen existieren, die faktisch nicht existieren werden, und es können deren Seelen geschaffen werden, die nicht zur Erschaffung gelangen werden.

Die Macht zu irgend etwas Bestimmtem und Determiniertem ist aber an einen Modus oder ein Instrument oder ein Objekt gebunden, durch die sie auf ein eigenes Ziel gerichtet wird. So ist die Macht zu gehen an die Füße gebunden und an alles Andere, wodurch der Gang vollzogen wird. Wenn etwas zu einem einzigen Zweck bestimmt ist, so folgt daraus notwendig, daß die sich darauf erstreckende Macht nicht frei und absolut allen Modi gegenüber ist. Daß sie nämlich über das gesteckte Ziel hinaus nichts kann, ist auf eine hindernde Kraft oder eine Schwäche zurückzuführen.[2])

---

[1]) Der Terminus absolutus, den Eucken (Gesch. der philos. Terminologie 1879 S. 51) zum ersten Male bei Cornificius findet, kommt gelegentlich bei Augustinus und Anselm (PL 158 col. 164 A, col. 260 A, 525 C) vor. Abaelard spricht von der absoluten Prädikation des Notwendigen (PL 178 col. 1112 D). Hugo erwähnt, daß Gott absolute potens dicitur (PL 175 col. 425 A); die Summa sententiarum (PL 176 col. 68 B) behauptet, man könne auch absolut sagen, daß Gott alles kann. Die Paulus-Quästionen haben den Ausdruck modus convenientissimus absolute (PL 175 col 437 C). Alanus de Insulis spricht von der necessitas absoluta, Wilhelm von den absolute salvati bzw. damnati.

[2]) Wilh. v. Auv. (Opera omnia, Paris 1674) De Trinitate cap. X S. 14 b.

Die Urmacht (prima potentia) muß so beschaffen sein, daß ihr keine andere vorausgeht, sie muß fern sein von Unfähigkeit und Schwäche, sie muß rein sein und vollkommen.[1])

Der Begriff des Möglichen ist ein possibile in se simpliciter und nicht ein possibile alicui oder ein possibile determinate. Also ist der durch sich selbst Mächtige nicht durch Partizipation an etwas Anderem mächtig und determinate potens, sondern seine Macht geht über das possibile absolutum hinaus. Der Begriff des Möglichen beruht in der Aufnahmefähigkeit des Seins. Der durch sich selbst Mächtige ist absolut mächtig, das Sein absolut zu geben. Also geht die potentia absolute prima mit Notwendigkeit über die absolute Möglichkeit hinaus.[2])

Wenn auch Wilhelm den Ausdruck potentia Dei absoluta in dieser Form nicht verwendet, so ist er doch der erste, der den Terminus „absolut" mit der prima potentia, dem primus potens konstant verknüpft. Die Betonung der Absolutheit der göttlichen Macht ist hervorgerufen durch die Lehre der Araber von der ewigen Materie als Trägerin der Möglichkeit.[3]) Die häufige Gegenüberstellung des absolute — determinate zeigt uns, daß die Distinktion potentia absoluta und determinata sehr nahe liegt.

§ 2. Die doppelte Notwendigkeit.

Die bereits von Abaelard erwähnte Unterscheidung der Notwendigkeitsprädikation liegt auch bei Wilhelm vor. Der Ausdruck quidquid providit Deus evenire hat einen andern Sinn, wenn er auf die Einzeldinge divisim und determinate bezogen wird, und einen andern, wenn er in universali oder communi ver-

[1]) De Trin. cap. IX S. 11 a: Dicimus ergo quia prima potentia debet esse quam non procedit alia, et quae longius est ab ipsa impotentia et debilitate, pura . . . et perfecta . . . .

[2]) De Trin. cap. X S. 14 b: Item quia possibile in se simpliciter dicitur et non alicui nec ad aliquem determinate, ergo et potens per semetipsum non alicuius erit participatione et determinate potens, sed erit potens super possibile absolutum: possibile enim est potens recipere esse, potens vero per semetipsum est absolute potens dare absolute, quod non est potens dare per semetipsum, non magis potens est dare uni quam alteri; quia tunc non posset dare per semetipsum solum, sed esset potentia eius alligata modo rebus aut pendens ex rebus . . . . Potentia igitur absolute prima necessario est super possibile absolutum, ut diximus.

Vergl. auch De Universo I, II cap. IX: . . . potentia creatoris non est super quoddam possibile tantum sed est super possibile absolute et propter hoc super omne possibile vel creabile in se.

[3]) S. A. Stöckl: Gesch. d. Phil. d M. II, S. 331. — Im übrigen verraten die Ausführungen über die Allmacht Gottes eine gewisse Ähnlichkeit mit Richard v. St. Victor.

standen wird. Wird der Satz auf die Einzeldinge singulatim und determinate bezogen, dann ist es ebenso, wie wenn die Einzeldinge getrennt aufgezählt würden, also das, was Gott vorhergesehen hat, muß notwendig eintreten, ebenso dieses und jenes usw. Wird der Satz in universali verstanden, dann werden die Einzeldinge nicht singulatim und determinate genannt, und darum bleibt der Sinn des Ausdrucks derselbe ohne Rücksicht darauf, ob dieselben Dinge vorausgesehen sind oder andere vorausgesehen werden.[1])

Diese Unterscheidung zwischen der divisim atque determinate verstandenen dictio und der in universali sive communi verstandenen geht also auf die bekannte Distinktion zwischen dem sensus divisus und compositus wie auch auf die veritas de dicto und de re zurück.

Es ist selbstverständlich, daß sich die Notwendigkeit auf das konditionale Verhältnis beziehen kann, und dann wird in jenem Konditionalsatz die necessitas conditionis sive consecutionis gemeint und behauptet. Der Sinn ist der: dieses Verhältnis der Bedingtheit oder Folge, welches besagt, daß, wenn Gott etwas vorausgesehen hat, dies auch eintreten wird, ist notwendig. Dieser Sinn ist unzweifelhaft richtig.

Anders ist der Sinn dieses Satzes jedoch, wenn die Notwendigkeit kurzweg und absolut auf den Nachsatz bezogen wird. Der Sinn ist dann folgender: wenn es richtig ist, daß Gott dieses vorausgesehen hat, dann ist sein Eintreten notwendig. Es liegt dann der Gedanke zugrunde: wenn der Vordersatz wahr ist, dann ist der Folgesatz notwendig, oder: aus der Wahrheit des Vordersatzes folgt die Notwendigkeit des Folgesatzes. Das ist aber unzweifelhaft falsch.[2])

So haben wir hier diese bekannte Analogie zu dem Begriffspaar der potentia absoluta und ordinata in der Form vor uns, wie sie bereits Präpositinus anführt.

---

[1]) Wilh. v. Auv. De universo I, III cap. 15 S. 779 a A.

[2]) De universo I, III c. 15 S. 779 a D: Quis enim non videat, quia necessitas potest fieri super conditione et tunc dicitur et asseritur illa conditionali locutione necessitas conditionis sive consecutionis. et perinde est ac si diceretur, ista conditio vel consecutio qua dicitur, si Deus providit hoc, ipsum eveniet est necessaria, quod procul dubio est verum.

Alius vero intellectus ipsius est quo necessitas fertur ad consequens praecise et absolute, et est perinde ac si diceretur: si hoc est verum, Deum providisse hoc, istud est necessarium, scilicet ipsum evenire, quod est quia si antecedens est verum, consequens est necessarium, quasi diceretur ad veritatem antecedentis sequitur necessitas consequentis. hoc autem indubitanter falsum.

Lebenslauf.

Am 26. Juli 1897 wurde ich, Heinrich Grzondziel, als Sohn des (†) Bergmanns Johann Grzondziel und seiner Ehefrau Franziska, geb. Czakanski, in Zalenze (Krs. Kattowitz) geboren. Ich besuchte das Gymnasium zu Zaborze und trat 1916 nach bestandenem Abiturientenexamen in den Heeresdienst.

Vom Zwischensemester 1919 bis zum Wintersemester 1921/22 studierte ich an der Breslauer Universität Theologie und Philosophie. Am 17. März 1923 wurde ich zum Priester geweiht und erhielt bald darauf die Anstellung als Repetent am Fürstbischöflichen theologischen Konvikt in Breslau.

Ganz besonderen Dank schulde ich den Herren Geh. Regierungsrat Professor Dr. Baumgartner, Professor Dr. Geyer, (†) Prälat Professor Dr. Pohle und Professor Dr. Ziesché.